

هَوَا لِسَانَا

هَذَا
كِتَابُ
الطَّالِبِ لِلْفَنَاءِ

ضِلَّ الْقُدَارِ الَّذِي عُلِقَ
عَلَى كِتَابِ هَجْرِ الْمُسْتَشْفِئِ
أَبِي مَنْصُورٍ الْحَسَنِ مَطْبُوعٍ
طَوَّاهُ اللَّهُ مَسْرُومًا هُمَا جَنَابُ
الْمُسْتَطَافَةِ الْإِسْخَامِيَّةِ زَاخِرُ الْمَلِكِ
الْكَتَابِ يَوْمَ طَبْعِهِ

مُطْبَعَةُ
مَدِينَةِ بَيْتِ

الْمُسْتَشْفِئِ

سبحانك يا ذا الجلال والإكرام
 سبحانك يا ذا الجلال والإكرام
 سبحانك يا ذا الجلال والإكرام
 سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ان اول ما صرف فيه قوة قول الافكار لاقحة نحر ايدى بكار لا ذكار مستعدثة في اظهار نتائجها
 فصيح الاذكار حمد وجود تفرق بوجوب الوجود وصفات الكمال ونقوت الجلال لذاته و
 شكر منعم افاض عال جود الوجود على قوابل اهتبات آثاره ومصنوعات ليظهر متركت كرا
 مخفيا فاحبت ان اعرف فخلقت الخلق على هياكل تعبداته وجعل مظهر ذلك الاسترغ
 الانسان وخصه بالآء والطاف معلة لحصول مراده في مقاصد ومراديه فالتعبد
 وافق وامره والشقى من خالف منهياته اختار من بين انبياء واولياء وشرفهم شرفا وكرام
 تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين عباد ليظهر والهم مرفضه جسيما وخسر من بينهم خط
 وعلمك ما لم تكن تعلم وكار فضل الله عليك عظيما وشرفه بلولاك لما خلقت الافلاك
 وجعله مرشدا لمقربي حضرته من الملائك فستبنا وسبحت الملائكة بتسبيحنا وقدسنا
 وقدست الملائكة بتقدسنا وذلك بنينا محمد صلى الله عليه وآله اولي الكرامات الباهرات
 والمقامات العلويات صلوة قلاء اقطار الارضين والسموات اما بعد فذكر فخرى بمن
 اكرمه الله من عبده واولاده مزيد فضله وجليل رفته ان يتحلى بذلك ويظهر بحسب طاقته
 وجوده بدليل ان الله تعالى يحب ان يرى آثار نعمة على عبده وكان الكتاب الوسوم منهج
 المسترشدين فاصول الذين من تصانيف شيخنا وامامنا الاعظم علامة العلماء
 في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء بآية الله في العالمين سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين رب مطهر طهر الله نفسه وقدره وشرف نفسه وجعل عظم
 قدره محتوي على المباحث الكلامية على شرفها وإبهاها وجمع من الفوائد الحكيمة
 لحسنها وإسنادها حتى تمنع بالاشتغال به معظم الطلاب وعول على
 تقرير مباحثه جماعة الأصحاب وكنت ممن جدد في تحرير مباحثه بالتفصيل وإن
 لم أحصل منها إلا على القليل حتى جمعت من مباحث المشايخ أعزهم الله وأبدعهم
 ما يتعلق به سنة بحيث صار بها يد الطلبة مما يعد على نفعه فبثاني
 ذلك على جمعها في كتاب ويصيرها في مركز ونصاب ليحصل باليف مطرها
 واجتماع مستفهمها فيعود شرحا يعول في تقرير مباحثه عليه ويشرح في
 تحرير تقريراته إليه وأرفف عزمي على إتمام هذا البيان التماس ذلك
 بعض أعز الأصحاب وأجلة الأخوان وفقنا الله وآياه للعلم والعمل وجنتنا
 وآياه من الخطايا والزلل وما أنا شرع في ذلك مسنعا بالله ومتوكلا عليه
 ومتقربا بوضعه إليه بعد استخاري آياه وإتباعي أمره فيه ورضاه وسميته
 إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت
 واليه أنيب قال قدس الله روحه **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** أقول
 قد جرت عادة المصنفين بالابتداء في كتبهم بذلك أي بذكر البسملة وإنما فعلوا
 ذلك لوجوه الأقول قوله عليه السلام كل امرئ ذي بال لم يبد في ذكر
 البسملة فهو ابتداء الثاني اتباعا للنسوة الكتاب العزيز فإنه المعنون في أوله و
 سائر الشؤم بذكر البسملة حينئذ الثالث قول الصادق عليه السلام
 لا تترك البسملة ولو كنت شعرا تيمنا وتبركا بذكره تعالى الرابع أن الشيء
 له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان
 في وجود الله تعالى اشرف الموجودات في الأقسام كلها والاشرف مقدم على غيره
 في الأقسام في أقسام التقديم إذا تقر هذا فنقول الحار والمجرور ههنا متعلق
 بغيره فبغيره باسم الله اقرأ واكتب كقولهم للعريس باليمن والبركة أي أعز

أي أعزست وقد حذف متأخر التخصيص اسم الله بالتقديم ولأن من عاداتهم الابتداء بالاسم
 وقال الكوفون أنه مقدم لكونه عاملاً ويبدل على آخره قوله تعالى بسم الله مجزئاً ومرسباً
 والاسم قيل هو مشتق من التسمية وهو العلامة لدلالة على السمتي لكن يطلخ لك تصغير
 على سمي واسم وجعه على اسماء وكان القياس على ذلك وسيم وأوسام وقد تقرر في
 التصريف كون التصغير والجمع يردان إلى اسماء إلى أصولها والحق اشتقاقه من العلو وهو
 العلو لعلو المستنى به وظهوره ويدل عليه تصغيره وجمعه المذكوران وهل هو نفس
 أو غيره الحق الثاني لكونه دالاً والتليل مغاير للدلول وتحقيقه في الأصول وعند النحاة
 الاسم هو ما دل على معنى في نفسه مجزئ عن زمن الثلاثة والتحقيق هنا أن نقول اسم الله تعالى
 قد يكون دالاً عليه لا باعتبار امر آخر وذلك لفظ الله لا غير وقد يكون باعتبار امر آخر
 إضافة ذهنية كالقادر والعالم وامثالهما أو سلب كالواحد والفرق والقديم والابدي و
 الابدتي وإضافة وسلب كالحق والواسع والعزير والرحيم فجملة اسماء الله تعالى يرجع في
 التحقيق إلى ذلك الله قيل أصله آله على وزن فعل والحق به الألف ولام التثنية والتعظيم
 فقط لا التعريف إذا سمائه معارف وقال سيبويه أصله آله على وزن فعال فحذفت
 الهزة من أوله وعوض عنها حرف التعريف ولذلك قيل في النداء يا الله بقطع الهزة
 كما يقال يا آله ولو كانت غير عوض لم تثبت في الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهل هو
 مشتق أو جامد قال الخليل الثاني إذا لم يجب في كل اسم أن يكون مشتقاً ولا لزم التسلسل
 وقال قوم بالأول فقال بعضهم من الألوهية أي لعبادة والثالثة التعبد فعلى هذا
 هو الله يقول العباد لقدرة على أصول النعم فهو اسم مختص به تعالى أزلاً وأبداً وقيل
 هو مشتق من الوله وهو الخير تحت العقول في كنهه عظيمة وقيل من قوام الهت إلى
 فلان أي فرغت إليه لأن الخلق يفرعون إليه بجواهرهم وقيل للمألوه آله كما يقال للوتم
 به امام وقيل من لاه أي احتجب لاحتجابه عن تحيّل الأوهام له وقيل من لاه أي ظهر
 لظهور آياته ودلالة أثره في التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع
 الكلمات التي هي مبدأ الجميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلان وفعل كفضيان وعظام

لله من المقتدر من الحيرة والضلالة الرشداً في سبيل الحق في العاش والصلوة والسلام
سيدنا محمد بن عبد الله المصطفى في القاتل والفعال على الله لا طمها خيراً أما بعد فهذا كتاب في شرح أصول الدين

مشتقان من الرحمة وهي فاضلة الخير على المحتاج وأرادته له عناية به وهي قد تكون عامة
للمستحق وغيره وقد تكون خاصة للمستحقين دون غيرهم ورحمة الله تعالى عامة لأنه
أراد الخير لكل موجود وقطعه به في أحوال الدنيا والآخرة وفي الرحمن من البلاء لغة ما ليست
في الرحيم ولذلك قيل الرحمن اسم خاص لجميع الخلق والرحيم خاصة بالمؤمنين وروى عن
الصادق عليه السلام أنه قال الرحمن اسم خاص بصفته عامة والرحيم اسم عام بصفته
خاصة وبيان ذلك أن الرحمن لا يمتنى به غير الله والرحيم قد يطلق على غير الله تعالى
فهو من هذا الوجه مساو لاسم الله الله هو علم على ذاته تحتقر به وإن كان مشتقاً من
الرحمة لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص فلقوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا
وأما كونه بصفة عامة فلما عرفته أنه رحيم بجميع خلقه وأما عموم اسم الرحيم فلقوله
اب رحيم وقلب رحيم وأما خصوص صفته فلقوله تعالى وكان بالمؤمنين رجياً قال الحمد
الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للحمد
وعنه وتقييده بالجميل خرج غير الحمد من الذم والجهالة قولنا على جهة التعظيم والتبجيل
خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو أن يكون اختيارياً أي صار أفعالاً بقدرة
واختياره لا أن يكون طبعياً وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح إذ المدح يقال للأخيار
وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجودة نسبه لا كما قال الزمخشري أنهما اخوان وذلك
لأن جعلهما اخوان يفيد تأكيداً وعلى ما قلناه يكون تأسيساً وهو أولى من التأكيد كما قرر
في الأصول واللام لا يجوز أن تكون عهديه لعدم تقدم معهود ذكرى كقوله تعالى
وارسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ولا تحسبن فرض معهود ذهني
لأنه يكون منافياً للبلاغة وعموم اثبات الحمد لله ولا يجوز أن يكون استغراقية كقوله
تعالى إن الإنسان لفخسر إلا الذين آمنوا لأن الحمد طبيعة واحدة ليس فيه تعدد فبقى
أن تكون لام الحقيقة كقوله الرجل خير من المرأة وأنا خاف أن يأكله الذئب ومعنا
حقيقة الحمد وطبيعة ثابتة لله تعالى دائماً مستقرة ولذلك أتى بالجملة الاسمية الدالة

على ذلك دون الفعلية الدالة على التجرد والتصور كقولك حدثت فته او اجردت فته اذا عرفت
هذا فلهما خاصيتان الاولى كونه باللسان خاصة قالته تعالى فقالوا الحمد لله والقول
لسان الثاني انه لا يشترط فيه سبق نعمة لو رده مع النعمة فانه كقوله الحمد لله الذي
وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى كقوله تعالى وقال الحمد لله
الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا الآية وخلاف هاتين الصفتين الخاصيتين للشكر
فانه باللسان والقلب والجوارح كقوله تعالى اعلموا ان داود شكرا و يستدعي سبق
النعمة كقوله تع و ان ربك لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم
من وجه كل حيوان والابيض لله من معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كالمال الزيد
ويكون مرتقا لكسر ما قبله ويختم اذا فتح ما قبله او ضم وقبل فخم فرقا بينه وبين الآيات
اذ بعضهم يقف عليها بالهاء المنقذ الى الخالص والنجى والخيرة قيل الجهل لبيطاي عدم
العلم والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقيل الخيرة هي
تردد بين التقبضين والضلال هو الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة والتحقيق هنا
ان نقول اذا كان لنا مطلوب من المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه
وان لم يحصل فاقا من تعارض الادلة فيحصل الخيرة او من قيام شبهة على نقيضه
فيحصل الضلال والله تعالى هو النجى من كليهما فخره على ذلك ان قلت نعم الله
اعظم من ذلك وكان ذكر الاعتم اولى قلت لا شك ان نعم الله غير متناهية لكنها
تفاوتت في الكمال والقدر واعظمها هو الهداية الى العقائد الحقيقية اليقينية في
المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمدي والحصول على
النعيم المؤبد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الخيرة والضلال فيكون انتفاءهما
والانقاذ من اعظم النعم فلذلك خصه بالذكر ابتداء ثم ارد فرب ذكر كليات نعم
اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب في المعاش وهي الدار الدنيا المال وهي الدار
الآخرة والمرشد هو الذي يحصل منه الرشاد وهو وجدان ما يحصل الى المطلوب
والسبيل هو الطريق والصواب هو المطابق لما في نفس الامر وذلك الطرف اعنا

علية محضه كاعتقادات الحق من التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما
علية عليه كالعلم بالعبادات الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك
ما يتم به انتظام احوال النوع الانساني في الدنيا والاخرة كالشرعيات فالعلم الاول يعلم
بعلم الكلام الذي يحدد تقرير مباحثه والعلم الثاني يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا
الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله كان له علينا نعمة تستحق
الشكر عليها فنعقب الحمد بذكر الصلوة عليه والصلوة هنا مرادها تعبر بمعنى الرحمة
ومن اللاتكة الاستغفار ومن الادميتين الدعاء واللام فيه للاستغراق الجس اذ لها اقرا
متعددة كما ترى ويستحق هذا لكثرة خصاله المحسودة وتخليته بالكلمات العلية والعلية
والعصوم المتصف بالعصمة وهي لغة المنع واصطلاحاً هي عبارة عن لطف يفعل الله
بالمكلف بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة مع قدرته عليها و
المخاطبة الصواب وقد عرفت واعلم انه معصوم في رتبة اشياء الاقل في مقاله
لا يقول باطلا الثاني في فعاله لا يفعل باطلا الثالث في تركه لا يترك باطلا الرابع
في تقريراته لا يقرر بحضرة باطلا وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له التقيّة والثلاثة لا تشارك
الامام فيها واما الرابع فلا اذ لا يجوز على الامام كما سيحیی بيانه انشاء الله تعالى والرجل
اقربائه والمراد باله هو علي وفاطمة والحسنان صلوات الله عليهم وهم الذين انصب الله
عنهم الرجس كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيه باقي الائمة الشعة المشهورة والمشهورين
لشاركتهم لهم في العصمة صلوات الله عليهم اجمعين والالف من آل منقلبة عن هجزة
هي بدل من هاء اهل فلا يستعمل هذا اللفظ الا في الاشراف فيقول آل الله وآل محمد كقول
عبد المطلب رحمه الله نحن آل الله في الكعبة لم يرل ذلك على عهد ابراهيم ولا يقال آل
الاسكاف وآل الزبال ولا اهل بعم الكل واما قوله تعالى ادخلوا آل فرعون فلانة كانت
شرفاً في قومه معظما فيهم افاً بعد ذلك كتاب فصح المسترشدين كلمة تستحق فصل الخطاب
معناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها داود عليه السلام
واليه الاشارة بقوله تعالى واتينا الحكمة وفصل الخطاب وقيل علي وقيل قيس بن

ساعة الا يادى حكيم العرب والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معاني
الالفاظ وهو مصدر سمي المفعول به كقولك رجل مضى مضى وهذا خلق الله اى
مخلوق الله فيكون معناه على هذا هذا المكتوب في كذا والثاني انه من الكتب بمعنى الشيء
الذى يفعل به الجمع كالنظام لما ينضم به فيكون معناه على هذا الشيء الذى يجمع به كذا
والنهج الطريق الواضح والسترشدين طالب الرشاد واذا التين سين القلب والرشا
قد عرفت معناه والاصول جمع الاصل وهو لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا هو الدليل
لا ببناء الدلول عليه والدين الطريقة والشرعية وسمى هذا العلم باصول الدين
لان العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير موقوفة على صدق الرسول
المبين في هذا العالم فيكون هذا العالم اصلاً لتلك العلوم وسمى ايضا بعلم الكلام
لوجوه الاول ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام ويقولون
كلام في القدرة كلام في التوحيد كلام في العدل الى غير ذلك فلما كثر لفظ الكلام
في مجتمعاتهم سمي بعلم الكلام الثاني قيل اول مسألة يبحث عنها في هذا العلم آراء الجانبين
في الاسلام هي مسألة كونه تعالى متكلماً او معنى لكلام وقدمه او حدوثه الى
غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه باقى مباحث الصفات والافعال فبحث كان
في اول مباحثه مسألة الكلام سمي به الثالث ان الماهر فيه المتشخص ^{للمسألة} هو
فصير له قوة التكلم مع الغير والمجادلة في العلوم العقلية وغيرها وبالجملة هو
علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدأ
والمعاد ثم اعلم انه انما يفضل علم على علم اخر بما هو اشرف معلوميته فان علم
الدباجة ليس له نسبة في الشرف الى علم الجواهر وذلك ضرورى بكون احد
العلمين اوثق برهانا بان يكون يقيناً فانه اشرف من غيره الذي يكون ادلته غير
يقينية الرابع كون العلم محتاجاً اليه في كل العلوم الدينية تستحق الفضل على غيره
الخامس كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير يستحق الاشرفية على المقابل لذلك
السادس كون العلم باقياً بقاء النفس ويبقى اثره الى بعد الممات والمفارقة يستحق

لخصت فيه مبادئ قواعد الكلامية ورسوم مطالب الأصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موقوف ومعين
اجابة لسؤال الولد العزيز محمد ابي الله تعز بعنايته ورفقه الخيرات وملازمة طاعته وامته بالعنايات الزبانية

واسعد به لطفه في هذه القضية
مستغنية على فصول الأصول
في تقسيم العلوم والمعارف
كان موجعا وهو الثابت
العين او معدوما وهو
العين ولا واسطة بينهما
مت

الاعظمية على غيره ولا شك ان علم الكلام له هذه الوجوه المفيدة للشرف والفضل فيكون
اشرف العلوم وذلك هو المطلوب قال لخصت الخ اقول التلخيص هو التبيين وقيل هو
حذف الزوائد والبادي هي الامور التي تبنى عليها مسائل العلم والمسائل هي الطالب المثبتة في العلم
ويجهل انتساب محولاتها الى موضوعاتها والقواعد جمع قاعدة وهي مرادفة للاصل والقانون
وهو الامر الكلي المنطبق على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي
والكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفت الخ والاصولية منسوبة الى علم الاصول وقد عرفت الخ
ايضا نفع اي نفع اذ الفعل الماضي اذ وقع في معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواق واليقين
هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا لما في نفس الامر
غير ممكن الزوال واعتقاد الشيء جنس وبالفيد الاول يخرج الفن والثاني الجمل المركب وبالثالث
اعتقاد المقلد الحق واما المقلد للباطل فداخل في الجمل المركب والتوفيق هو حصول اثر
وارتفاع الموانع وقيل جعل الاسباب متوافقة للتسبب وعرف الغزالي متوافقة في افعال
العبد لقضاء الله وقدمه المعين حصلت منه الاعانة وهي الاستعداد على الفعل والسؤال
طلب الادنى من الاعلى والعناية هي وجود الشيء على اتم ما ينبغي ان يكون قال ورتبت
اقول الترتيب لغة جعل كل الشيء في مرتبه واصطلاحا جعل اشياء كثيرة بحيث يطلق على
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض التقديم والتأخير اذ عرفت هذا فنقول
انما قدم البحث هنا في تقسيم العلوم على اقسام لكونه اعم موضوعا فان العلوم وهو
الصورة الحاصلة في الذهن اعم مفهومًا من باقي الاقسام الالائية وحينئذ نقول العلوم الذي
هو صورة ذهنية اما ان يكون له تحقق في الخارج عن الذهن او لا يكون فان كان الاول
فهو الوجود والثابت العين اي الثابت الحقيقة وان كان الثاني فهو المعدوم والنفي العين و
ليس هنا قسم اخر ليس واحدا من هذا القسمين لان ذلك حصر ورد في محتمل الزيادة والنقصان
فان انحصار الشيء بين ان يكون ولا يكون من اول الاوائل لا ينكره عاقل قال ولا واسطة
بينهما علىذهب الحق لقضاء الضرورة هذا المحصر اقول اشارة الى خلاف متابع القدر
عن ابي الحسين البصري فانهم اقبلوا واسطة بين الوجود والمعدوم وسموها بالحال وعرفوها

الكلام في تليق الكلام

الكلام في تليق الكلام
الكلام في تليق الكلام
والعدم

بأنها صفة لوجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرها من التقابل ومعرفة هذا الكذب
 يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان المفهوم ينقسم الى قسمين قسم يعقل لا بالقياس الى غيره
 كالجموم مثلاً فان معناه الوجود القائم بنفسه وقسم لا يعقل الا مقبلاً الى الغير كشراب
 البارد فانا اذا قلنا البارد ليس له شريك كان معناه انه ليس هناك موجود نسبة الى البارد
 كنسبة زيد الى عمر. بالمثلثة فلا يعلم الا مقبلاً الى الغير اذا تقررت المقدمة فنقول المفهوم لا يخرج
 اما ان يكون معقولا بالقياس الى نفسه او لا فان كان الاول فهو الثالث وان كان الثاني فهو
 المنفى والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود او صفة العدم او لا يرد عليه شيء منهما فان
 كان الاول فهو الوجود وان كان الثاني فهو العدم وان كان الثالث هو الواسطة والحال
 واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجوهين الاول ان الوجود زايد على الماهية فاما ان
 يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والقسمان الاولان باطلان فتعين
 الثالث فنبت الواسطة وهو المطلوب اما بطلان قسم الاول فلانه لو كان موجودا لكان
 له وجود وتمثل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو محال ولما
 القسم الثاني فلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه محال ايضا واذا بطل هذان القسمان تعين
 الثالث الثاني ان السواد والبياض امران ثابتان يشتركان في اللونية والاشتراك بين
 الثابت ثابت واللونية ثابتة ثم ان السواد ممتاز عن البياض بامريح ان يكون مغايرا لما به
 الاشتراك والا لما تحققت الاثنية وبذلك الميز تعين كل واحد منهما وحيد نقول ذلك
 لاشتراك اعني اللونية اما ان يكون موجودا او معدوما او ليس واحدا منهما والاولان باطلان
 والا لزم قيام العرض بالعرض او يكون المعدوم خيرا من الوجود اما الاول فلان اللونية قائمة
 بالسواد والبياض وهي عرض وهما عرضان فيلزم ما قلناه واما الثاني فلان الشترك جنس
 والجنس جزء فلو كان معدوما لكان جزء السواد والبياض معدوما فيكونان معدومين
 هذا خلف واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث
 الاجمال فهو ان هذا اراد على الصوري فلا يكون مسموعا اذا ضروري غير قابل للتشكيك
 واما من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول فنجيب عنه بوجوهين الاول ان الوجود غير

والوجود اما ان يكون ذهنيًا لا غير كالاشياء المنصورة في الذهن المنفية في
الخارج كما تصور جبلًا من الباقوت ومجرًا من الزئبق الخ ص

قابل لهذه القيمة المفروضة فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال فانه لا يقال لتوادمات
سواد او بياض فكذا هنا لا يقول الوجود اما موجود او معدوم واذا بطل التقسيم المذكور بطل
ما ذكرتموه الثاني انا نختار ان الوجود موجود قلم فيكون له وجود قلنا لانتم بل وجود
الوجود عينه فلا يلزم حينئذ تسلسل ومثاله في الحسن ان يقال للضوء اما مظلم او مضيئ
فان كان مظلمًا لزم ان تصاف الشيء بنقيضه وان كان مضيئًا لزم ان يكون الضوء ضوءًا اخر
فيقال في الجواب ان الضوء مضيئ بذاته لا باعتبار ضوء اخر واما الوجه الثاني فيجيب عنه
بوجهين الاول انا نختار ان اللونية موجودة في الذهن فانها كلية والكلية ثابت ذهنيًا
كما سيجي الثاني سلمنا انها موجودة في الخارج ولا يلزم محال اذ العرض يقوم بالعرض
كالبطء والسرعة القائم بالحركة وسياتي تحقيقه **قال والوجود الخ اقول لما فرغ**
من قيمة العلوم شرع في قيمة اخرى لخص من الاولى بحسب المفهوم وان كانت مساوية
لها في العموم وذلك لان قوله والوجود اما ان نغني به الخارجي فلا يصح انقسامه الى الذهن و
الخارجي ولا لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره ونغني به المطلوب فيكون مساويًا للعلوم
في الصدق وهو المطلوب لكن يرد على المصنف انه جعله قسمًا للعدوم مع ان المعدوم قسم
منه فلا يلزم ان يكون قسم الشيء قسمًا له وهو باطل وانما قلنا جعله قسمًا للعدوم لانه
قسم المعدوم بعد ذلك كما يجيى ذاعرفت هذا فاعلم ان الوجود بالنسبة الى الذهن والخارج
على ثلاثة اقسام **الاول** ان يكون موجودًا فيهما كالامور الخارجية اذا تصورناها في
الذهن كما اذا تصورنا السماء وافلاكها **الثاني** ان يكون موجودًا في الخارج لا غير كالاشياء
الخارجية اذا لم تصورناها **الثالث** ان يكون ذهنيًا لا غير كالاشياء المنصورة في
الذهن المنفية في الخارج كما اذا تصورنا جبلًا من باقوت ومجرًا من زئبق فان ذلك موجود في
الذهن واما في الخارج فليس له تحقق وكذا نقول للعدوم اما معدوم فيها كتركيب الباري اذا
لم يتصوره او معدوم في الذهن كالاشياء الخارجية اذا لم تصورناها او معدوم في الخارج كالصور
الذهنية غير الموجودة في الخارج اعلم انه انكر القوم الوجود الذهني وهو خطأ فاننا نحكم على
موضوعات معدومة في الخارج بحكام ايجابية وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموضوع

الكلية في قيمة العلوم

[illegible]

فاذا ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهن وهو المظهر اخرج المنكروك باننا نقول
 الحرارة والبرودة فلو كانتا موجودتين في الذهن لكان حاراً بارداً وهو باطل لكونه مجرداً
 غير قابل لشيء منهما وللزم اجتماع الضدين اذا فرض حصولهما معاً في الذهن وهو
 باطل ايضا وبيان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير واجاب المحققون بان الحاصل
 في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتها ومثاليها وهما مغايران والتقدير
 للسخونة هو الحرارة الخارجية لا صورتها ومثاليها والتضاد انما هو بين الماهيات
 لا بين صورتها فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين ج قال واما ان يكون جارا
 الخ اقول هذا تقسيم الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وتقديره ان الواجب الخارجي
 اما ان يكون وجوده من ذاته او لا الاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن وفائدة
 قيد لذاته في الواجب ليجز الواجب لغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود المعلول
 عند وجود علته التامة والمعدوم اى الخارجي اما ان يكون عدم لذاته او لا فان كان
 الاول فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى والثاني هو المعدوم الممكن الوجود كما
 لمجذبات من الحوادث اليومية شيئاً فشيئاً وفائدة قيد لذاته في الاول ليجز الممتنع لغيره
 لعدم المعلول عند عدم علته التامة فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره قال ولا ثبوت الخ
 اقول يشير بذلك الى القسم الثاني من اقسام المعدوم اعني الممكن فانه لا ثبوت له الا
 في الذهن لا غير لما عرفت من الحصر الضريكم فان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت
 والوجود عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتاً في الخارج لكان موجوداً فيه هذا خلف
 قوله ومن جعلها اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابي علي الجبائي
 وابنه واتباعها فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما اخصان تحت
 فعدمهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واقفوا على ان الذات المعدوم
 متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه فان الفاعل ليس له
 تاثير في جعلها ذات ولا في وجودها بل في جعلها موجودة وان تلك الذات في
 العدم متساوية في الذاتية لشمول اسم الذات لها وانما يتميز بعضها عن بعض بصفات

وأقسام المكنى الموجود المكنى اما ان يكون مختصا هو الحاصل فيمكن ان يشار اليه اشارة معينة
بانه هنا وهناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حاله فيه وهو العرض من

الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الا ان عباس منهم فانه قال بانها عريضة عن الصفات
ولهم تفرجات في هذا المقام لا يليق ذكرها الطولها وعدم فائدتها لخصوص ما مع وهنتها وهولها
انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني ونحن لما حققناه واعترفنا بصحته سقطت
عنا هذه الجهالات وابطال مذهبهم وان كان ظاهرا من العصر السابق للضرورة لكن نشير الى
بعض محجهم ونجيب عنها زيادة في البيان فنقول اجوابا بان العدم متميز وكل متميز ثابت ينتج
بان العدم ثابت اما الصغرى فلو جوه الاول انا نعلم طلوع الشمس غدا من مشرقها وهو
العدم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني انا نتميز بين الحركة يمينية ويسرى
وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدر تناعلى الحركتين وهي الاولى دون الثانية اعنى الحركة
الى السماء والحكم على احدهما لكونها مقدورة دون الاخرى من دون تميزها حال فالعدم
متميز جليدا انا زيدا للذات المدومة ونترك الالام المدومة وما هو مراد متميز عما
ليس بمراد فالعدم متميز اما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفته له وثبوت الصفة فرع
على ثبوت الموصوف واما الجواب انا نقف دليلكم اجمالا بالمتنعات كشرىك البارى فانه
معلوم وكل معلوم متميز فيكون ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات المكنية المعقدة
خارجا كالجهر من الزئبق والجبل من الياقوت فان دليلكم منطبق عليها مع انكم توافقون على انكفا
خارجا وتفصيلا انا نقول اى شئ تعنون بالتمييز الذهني والخارجى فان عنيتم الاول فلم
وان عنيتم الثانى فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم التمييز في
الذهن فقط والتمييز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجى قال نور الله مرقد
الفصل الثانى في اقسام المكنات الخ اقول هذه قسمه اقسام لخص مما تقدم
لا ان موضوعها وهو المكن لخص من العلوم والوجود فلهذا اخرها فقود الموجود ويجوز
به على العدم وقوله المكن يجتز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والنسيم ههنا على راي المتكلمين اذا قرر هذا فنقول القسمة العقلية هي ما تقتضى
اقساما ثلاثة لان المكن اما ان يكون مختصا او حاله في التميز او لا مختصا ولا حاله في التميز
لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسياق بيان محجهم في نفيه وجوابها فان حصرت

بأنها عريضة عن الصفات
بأنها عريضة عن الصفات

القسمه في الاثنين وهما التحيز والحال في التحيز اما التحيز هو الجوهر وما يتركب منه اعنى الخطوط
والسطوح والاجسام والمراد بالتحيز هو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او
هناك لذاته وانما قيدنا بقولنا لذاته احترازاً عن العرض فانه ايضاً يقبل الاشارة الحسية
لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحال في التحيز فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث
يشار اليه اشارة حسية لا لذاته اذ عرفت هذان فوائداً الا وفي الاشارة الحسية هي
امتداد موهوم احده من الشير منه بالشار اليه وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي
هو احد الحواس الباطنة **الثاني** انما قيدناه الاشارة بكونها حسية في قوله يشار
اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية يكون ايضاً الى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر
والعرض فانها صادقة على المجرد ايضاً فان كل معقول يشار اليه بالتعقل اشارة عقلية
الثالث اعلم ان الحكماء يسلون اخصاراً للممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون
الجوهر اعتم من التحيز وغير التحيز وتقرير القسمه على رأيهم ان الممكن اما ان يكون موجوداً
في الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه او يكون موجوداً
في الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون حلاً او محلاً او مركباً من الحال والمحل او لا
حلاً ولا محلاً ولا منهما اما الحال هو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه واما المحل
فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما المركب من الحال والمحل فهو جسم المركب من المادة
والصورة واما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ينقسم قسمين
لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام وهو النفس ولا وهو العقل فقد ظهر من هذه
القسمه كون الجوهر اعتم من التحيز وغير التحيز والتكلمون حيث نفوا الجوهر المجردة لزوم
الاخصار فيما ذكره واستدلوا على نفى المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لله تعالى في التجرد الذي هو لخص صفاته فيحتاج حينئذ الى تميز يميز عنها وما به المشاركة
غير ما به الممايزة فيلزم التركيب وهو محاجيب بان الاشتراك في الامور العارضة لا يوجب
التركيب خصوصاً اذا كانت امور اسلبية والشرك هنا سلبي وهو انه ليس بمتحيز ولا حال في
المتحيز قال بعض الفضلاء والاولى الاعتماد في نفى الجوهر المجردة على النقل اذ العقل لا يهزم ثبوتها

مركباً

أما الجوهر فهو المقيس الذي لا يقبل القسمة
في جهة من الجهات متنا

الكلام في وجه

ولا انتفاءها وصدق الرسول لا يتوقف على انتفاءها فإن فيها بقوله قال أما الجوهر الخ
أقول الجوهر في الاصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين أحدهما كل متجزئ سواء كان
منقسما أو غير منقسم والمراد بالمتجزئ هو الفراغ المتوهم الذي يشار إليه إشارة حسية وثانيها
المقيس الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو المراد هنا بقوله المقيس شامل للجوهر و
الخط والسطح والجسم وقوله لا يقبل القسمة في جهة من الجهات يخرج به الثلاثة الباقية
أما الخط فلقبوله طولا وأما السطح فلقبوله القسمة طولا وعرضا وأما الجسم فلقبوله القسمة
طولا وعرضا ونقطة الأول القول يطلق على معان ثلاثة الثاني بعد المفروض أولا
اعظم الأبعاد فذكر الثالث البعد الأخذ من فوق إلى الأسفل والعرض يطلق
على معان ثلاثة أيضا الأول البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاول والثاني
أوسط الأبعاد فذكر الثالث البعد الأخذ من اليمين الشمال والعرض يطلق على معان
ثلاثة أيضا الأول البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاولين الثاني أقل الأبعاد
فذكر الثالث البعد الأخذ من خلف إلى قدام ويسمى سمكا إذا أخذ صاعدا
والمراد بالطول في البحث السابق هو البعد المفروض أولا والعرض هو المفروض ثانيا
والعرض هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية قال وإذا تألف الخ أقول لما
عرفنا الجوهر شرعا في كيفية تركيب الأجسام منه كما هو رأي المتكلمين وسيجئ تقريره
واعلم أنه إذا تألف جوهران فإزاد في جهة واحدة أي في جهة الطول مثلا فذلك خط
ويكون منقسما في الطول خاصة إذ ليس له عرض ينقسم فيه وإذا تألف خطان فإزاد
في جهتين بمعنى أن يكون أحدهما في جهة تألف الخط وهو الطول والثاني يكون في
جهة مخالفة لها بأن يكون ملاصقا له ولا يكون في جهة تاليفة وهي جهة العرض
فذلك سطح وهو ينقسم في الطول والعرض لحصول جهتين له وإذا تألف سطحان
على هذا الوجه يحصل الجسم بأن يجعل سطح مع سطح آخر في جهتين أحدهما يكون
في جهة العرض والآخر في جهة مخالفة لها بأن يكون منطبقا عليه وهي جهة العرض
ينقسم في ثلاث جهات جهة الطول والعرض والعرض هذا رأي أكثر المحققين من المتكلمين

تأمل
الكلام في الوجه
فإذا تألف جوهران فإزاد
في جهة واحدة وهو الخط
ينقسم في الطول خاصة وإذا
تألف خطان فإزاد في جهتين
فإن السطح وهو ينقسم في
الطول والعرض وإذا تألف
سطحان فإزاد في جهتين
فهو الجسم وهو ينقسم في
ثلاث جهات جهة الطول والعرض
تأمل وأقل ما يحصل الخط
من جوهرين والسطح من
ثلاثة والجسم من أربعة

من ثمانية أو ستة أو خمسة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين أو واحدا
العرض فإزاد في جهة واحدة
فإن السطح وهو ينقسم في
الطول والعرض وإذا تألف
سطحان فإزاد في جهتين
فهو الجسم وهو ينقسم في
ثلاث جهات جهة الطول والعرض
تأمل وأقل ما يحصل الخط
من جوهرين والسطح من
ثلاثة والجسم من أربعة

من
 الفصل الثالث في الحكماء
 وفيه مباحث ولاول اختلاف
 الناس في الوجود فذهب بعضهم
 الى انه صفة زائدة على الماهية
 وذهب الآخرون الى انه نفس
 الماهية والحي لا اول ولا آخر
 على الماهية بانها موجودة
 او معدومة وتنفرد في
 الاول زيادة على الماهية
 ولو قلنا الماهية من الماهية
 فتستفيد شيئا من الماهية
 فانه غير الناقصة كالاول
 قلنا الماهية ليس ماهية
 كانت مناقضة لحياتها
 بان الوجود لو كان زائدا
 على الماهية لكان فيها
 فاما ان يحل والماهية
 موجودة او معدومة
 ولاول يستلزم التسلسل
 والثاني لم يثبت الوجود
 وجوابه انه قائم بالذات
 من حيث هو لا با
 عبثا الوجود ولا باعتماد
 من العدم

ليكون اقل ما يحصل فيه الجسم ثمانية جواهر ومن جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل
 السطح ومن سطحين يحصل الجسم ورق بعضهم اقل ما يحصل الجسم من ستة لانه يحصل من
 ثلاثة جواهر على هيئة شكل مثلث منها سطح ومن ثلاثة اخرى كذلك سطح اخر ومن
 السطحين يحصل المطابق احدهما على الاخر فيحصل الجسم فنقول على الخلاف اللام فيه للعهداى
 على الخلاف في السطح فان القائل بان السطح من اربعة قائل بان الجسم من بمشانية والقائل بانه
 من ثلاثة قائل بانه من ستة وقال الكعبي ان الجسم يحصل من اربعة جواهر ثلثة كشكل الثلثة
 فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبرى مخروط فيحصل له
 عمق وقال ابو الحسن الاشعري ان كل منقسم جسم ولو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمولف
 واقل ما يحصل التاليف بجوهرين والخلاف في هذا المقام لفظي لا يعدى نفعا من المباحث
 العقلية واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيات اى يشترط في عمله ان يكون حيا
 وهو عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والفرق و
 الالم والادراك واما ان لا يكون مشروطا بالحيات بل يكون عارضا للحي وغير الحق وقد
 ذكر منه اثني عشر غير الفناء فمنها الحيات فاما لو كانت مشروطة بالحيات فاما ان يكون
 مشروطة بحيات اخرى فيلزم التسلسل وهذه الحيات فيلزم اشتراط الشيء بنفسه و
 الباقي من هذا القسم اما ان يكون مدركا بالبصر وهو الاكوان والالوان والاعتماد او بالسمع
 وهو الصوت او بالذوق وهو الطعوم او بالشم وهو الزوايح او باللمس وهو الحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة واثبت ابو هاشم التاليف عرضا قائما بمجملين واثبت ابو علي الجبائي
 للجواهر ضد هو الفناء وهو عرض قائم لا في محل واثبت ايضا الموت عرضا وجوديا لانه
 هو ضد الحيوة واثبت بعض الاشاعرة البقاء عرضا وجوديا ايضا فتكون الاعراض على
 الراى الاول احدى وعشرين وعلى راي ابي هاشم اثنين وعشرين وعلى راي ابي على ثلاثة و
 عشرين وعلى الراى الاخير اربعة وعشرين وسيلاتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى قال الفصل
 الخ قول اعلم ان الكل كل اذ انساب الحقايق الافراد التي تحتها اما ان يكون نفسها كالانسان
 بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فانه نفس ماهية كل واحد منها وانما يزيد عليه بعوارض متشخصة

فاما ان يحل والماهية
 موجودة او معدومة
 ولاول يستلزم التسلسل
 والثاني لم يثبت الوجود
 وجوابه انه قائم بالذات
 من حيث هو لا با
 عبثا الوجود ولا باعتماد
 من العدم

الكلام في حكم
 المتكلمين في
 الماهية

من اين والوضع وغيرها او يكون جزؤها كالحبوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرها
 فانه جزء من كل واحد منها مشترك بينهما او يكون خارجا عنها كالماشى والضاحك بالنسبة
 الى الافراد التي تحتها فانها خارجا عن حقايقهما اذا قرر هذا فنقول لوجود معنى مشترك
 بين الماهيات وهو اما في نفسها او جزؤها او خارج عنها زائد عليها فذهب ابو الحسن الاشعري
 وابو الحسين البصري وابن تومنت من اصحابنا الى الاول ولجبة كانت او ممكنة وذهب المليون
 من المعتزلة والاشاعرة الى الثالث فقالوا انه زائد على جميع الماهيات ولجبة كانت او ممكنة
 واما الحكماء فقالوا انه زائد في حق الممكنات ونفس ماهية الواجب واما القسم الثاني فلم
 نعلم به فائلا ويدل على بطلانه وجهان الاول انه لو كان الوجود جزءا للماهيات لزم
 ان يكون الواجب مركبا واللازم باطل كما سيأتي فاللزم ومثله والملازمة ظاهرة في الوجود
 صادق على ماهية الواجب قطعا الثاني انه لو كان جزءا للماهيات لكان سابقا
 عليها اذا تجزئ سابق على الكل في الوجودين واللازم كاللزم في البطلان وهويتين واذا
 عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذهب المعتزلة والاشاعرة لكن
 في حق الممكنات لا يصحح بما بعد بان وجود الواجب عينه كاهورا والحكماء واستدل
 على ذلك بانه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لزم انتفاء الفائدة الحمل وخلاف
 فائده واللازم بقسميه باطل فاللزم وهو كونه ليس زائدا مثله في البطلان اما
 بيان الملازمة فلا نأخذ بالحكم على الماهية باقها موجودة تارة وبانها معدومة اخرى و
 نستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية وذلك انما يتم على تقدير الزيادة فانه لو
 نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها
 فلا فرق في ايرادها كان في العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه حمل الشيء
 على نفسه كما نقول الانسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفائدة لكنها تحصل فيكون
 زائدا ونستفيد من الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعكس
 ولكان الوجود نفس الماهية لاستغناء التناقض بيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها
 يكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليس ماهية لان اثبات العدم

للشيء سلب الوجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
 والوجود هو الماهية فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية إذا التقدير
 انهما متحدان فسلب أحدهما هو سلب الآخر فيكون قولنا الماهية معدومة حينئذ بمنزلة
 قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك اعني التناقض هو المستفاد
 من هذا التركيب وهو بطلان اللازم فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل
 نظرا لا يلزم من انتفاء كونه نفسا بثبوت كونه زائداً يجوز ان يكون جزء فلا بد من بطلانه
 لئتم احتج القائلون بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل او
 اجتماع الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان على الماهية لكان صفة لها والصفة
 قائمة بالموصوف فالوجود حينئذ يكون قائماً بالماهية فاما ان يقوم بها وهي موجودة
 او هي معدومة ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها وهي موجودة ولا جازا
 ان تكون موحدة بهذا الوجود واللازم اشتراط الشيء بنفسه فيتقدم الشيء على
 نفسه وهو محال فبقى ان تكون موجودة بوجود آخر وننقل الكلام الى الوجود الثاني
 ونقول فيه لما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم قيام
 الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود والعدم واللازم بقسميه باطل وهما
 لا زمان على تقدير كونه زائداً فلا يكون زائداً فيكون نفسها وهو المطلوب ويرد
 هنا ما قلناه اولاً اذ لا يلزم من نفي كونه زائداً ان يكون نفسا يجوز كونه جزء فلا بد
 من بطلانه والجواب قولكم اما ان يقوم بها وهي موجودة او هي معدومة قلنا
 تمنع المحصر فان هنا قسمين ثالثا وهي ان يقوم بها من حيث هي لا باعتبار انها موجودة
 ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك اننا اذا قلنا الشيء من حيث هو هو كذا اردنا ان
 به ان الشيء موجود لا باعتبار شيء اخر معه من سائر اوصافه ثبت له كذا فالتقدير
 في قولنا اما ان يقوم بها وهي موجودة او معدومة مأخوذة مع وصف من اوصافها
 وهو الوجود والعدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان توجد من حيث هي لا باعتبار
 وبذلك الاعتبار يقوم بها الوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجه الذي احتج به المصنف

١٩
البحث الثاني في انه مشترك الحق انه كذلك لا نأقسم الوجود الى الواو الممكن والوجود التقسيم مشترك بين
الاقسام ولان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا لانه لو تعدد لم يتحصر القسم
نقولنا الشيء اما موجودا ومعدوم مر

انما هو في ان
الوجود مشترك

يدل على الزيادة في الذهن اما في الخارج فلا وقد صرح المحقق العلامة خواجه نصير الدين
الطوسي بذلك في التجريد فقال وزيادته في التعقل وبيان ذلك انه يستحيل تحقق ماهية
ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج قال
البحث الثاني اقول لو قدم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد كما
انسب اذ يلزمه من الاشواك الزيادة بادي سهولة ولا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها
وهو باطل اذ عرفت هذا فنقرر هنا مقدمتين المقتضية الاولى اعلم ان الاشتراك
على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي وهو ان يكون لفظ واحد موضوعا لمعاني مختلفة
كلفظة العين فانها موضوعة للباصرة وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء والركبة
وعين الشيء اي نفسه اي غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو
ان يكون معنى واحد مشترك بين امور كثيرة متخالفة كعنى الحيوان فانه معنى واحد
وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة موجود في الانسان والفرس والبقر والحمار وغيرها
وهي امور مختلفة ويصدق على كل فرد ومنها انه جسم حاس متحرك بالارادة ومع
انقسام مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسما لا اقسام المذكورة
المقدمة الثانية اعلم ان المشترك بالاشتراك المعنوي على قسمين احدهما
يكون صدقه على افراده بالسوية كالحیوان في المثال المذكور وان صدقه على انواعه على
سبيل السوية من غير ان يكون في بعضها اشد وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقل
وفي بعضها احدث الى غير ذلك فهذا يسمى متواطيا اخذ من التواطى وهو التوافق فوق
افراده في كيفية صدقه عليها وثانيهما ان يكون في بعضها اشد من بعض واقدام
من بعض او اولى من بعض كالبياض بالنسبة الى الثلج فانه اقوى واشد منه في العلاج
وان اشترك في بعض البياض وكالتحيز بالنسبة الى الجوهر فانه اقدم منه بالنسبة الى العرض
ويسمى هذا القسم شككا لان الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف او همت للاشتراك
اللفظي فان نظر الى جهة الصدق او همت التواطى للاشتراك المعنوي فبشكك فليسمى شككا
ومن لوازم هذا القسم ان لا يكون ذاتيا لما تحته كما هو مقرر في مظانه اذا تقررت المقدمات

فاعلم انه قد اختلف الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي والمعنوي فذهب
 ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى الاقل لان وجود كل ما هبة هو نفسها وليس
 هناك زائد حتى يكون مشتركا وان كان يقع شيء من الشراكة فذلك في اللفظ لا غير وقد عرفت
 ضعف حجته في ذلك وذهب الحكماء وابوهاشم واصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى
 الثاني ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات وقال
 ابوهاشم واتباعه واثير الدين الاهري هو مقول بالتواطؤ واختار المصنف والمحقق القول
 مذهب الحكماء والدليل عليه وجهان الاول ان الوجود قابل للقسمه المعنوية وكل ما
 كان كذلك كان مشتركا فالوجود مشترك اما الصغرى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن
 فنقول وجود واجب ووجود امكانى والى لذهنى والخارجى والى الجوهر والعرض وهذه القسمه
 مقبولة عند العقل كما نقسم الحيوان الى الانسان والفرس وغيرها واما الكبرى فلان القسمه
 عبارة عن ذكر جزئيات الكل الصادق عليها بفصول او ما يشابهها وتحرير ذلك انا اخذنا
 المقسم ونضم اليه محصصا ما من الخصاص فيصير فيما ثم ناخذ ذلك القسم بعينه ونضم
 اليه محصصا اخر فيصير فيما اخر وهكذا حتى تنهى الاقسام فورد القسمه حينئذ مشترك
 كما قلنا في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره من انواعه ولهذا لا ينقسم الى الانسان والجماعه
 كونه مشتركا بينهما ولا شك ان مورد القسمه في المقدمه الاولى هو الوجود فيكون مشتركا
 ان قلنا لا يجوز ان يكون المقسم هو اللفظ الموجود فيكون الاشتراك حينئذ لفظيا
 فلا يتم مطلوبكم قلنا ان ما ذكرناه ضرورى فانا نورد القسمه مع قطع النظر عن الوضع
 اللفظي الثاني ان المنفى امر واحد وكل ما كان كذلك كان الوجود واحدا مشتركا
 اما المقدمه الاولى فلان العدم لا تعد فيه ولا تمايزت افراده مع انه لا تميز
 بين العدمات لان التميز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء اخر
 ثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف ولا شيء من العدم ثابت كما تقدم فلا
 يكون متميزا فلا يكون متعددا فيكون واحدا وهو المطلوب واما المقدمه الثالثه
 فلانه اذا كان العدم واحدا مع انه نقيض لوجود فيجب ان يكون الوجود واحدا ايضا

عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم
فالوجود جزء مفهوم تعريفهما فتكون متقدماً عليهما فلو اخذ في تعريفه لزم تقديمها عليه
واما الثاني نكت اذا الفاعل هو الفيد الوجود والنفع هو الاستفيد الوجود فقد توقف
معرفة ما على معرفة الوجود واما الثالث فلان لفظة **الكان** انما يشار بها الى مستحق ثابت
فقد اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعدم بدعي ولا حاجة
فيه الى التعريف غير بعض ائمه لا زعم ان كون الوجود بدعي التصور مكتسب واستدل عليه
بان تصور وجودك بدعي وللوجود المطلق جزء من وجودي اذا العام جزء من الخاص واذا كان
كك كان المطلق بدعيًا اذ لو كان كسبياً لكان تصور وجودي كسبياً لانه متوقف على خبره
وجزئه كسبي وللوقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور وجودي كسبياً والفرض انه بدعي
هذا خلف وفيه نظرا ما اولا فلانه مبني على اشتراك الوجود وهو مسألة نظرية وهذا
اختلف فيها واما ثانياً فلانا نمنع كون المطلق جزء من وجودي بل هو عرض عام له لا يتر
مقول بالتشكيك كما تقدم فلا يكون جزءاً والحق ان تصور الوجود والعدم بدعي من اول الامر
وانا نعلم ضرورة ان ريد الذي لم يكن ثم حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك
هي الوجود وكذا العدم فانه لا يتي اظهر عند العاقل من كونه موجوداً وانه ليس بمعدوم فالوجود
والعدم امران ببيان يحكم بهما كل انسان ولا حاجة لها الى التعريف **المسألة الثانية**
ان تصور الوجوب والامكان ولا متناع بدعي ولا يحتاج الى تعريف فان كلما يعرف به فهو
اوضح منه فان قيل شيئ في ذلك فهو تنبيه على معانيها وكشف لافاظها كقولنا الوجوب
كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها ولا متناع كونها مقتضية للعدم لذاتها ولا مكان كونها
لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاتها وذهب قوم الى ان تصور هذه المفاهيم كسبي فعرفوا
الوجوب بانه ما ليس يمكن ولا ممتنع والممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا
يمكن وجوده وهذه التعريفات فاسدة لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة
كل واحد منها على الآخر لانه اخذ في تعريفه وقوله وكذا كلما يقال في هذا الخ اشارة الى ما
ذكرنا في تعريف الوجود وديقناه وكذا قول بعضهم الواجب هو المستغنى عن الغير والممكن

هو المفتقر الى الغير فنقول ما المستغنى فيقال غير المفتقر ثم نقول ما المفتقر فيقال هو الممكن وكذا الكلام في الممكن قال الجرح الرابع الخ اقول لا شك ان الوجود والماهية امران منعقودان يحكم باحدهما على الاخر وكل امرين يحكم باحدهما على الاخر لا بد للنسبة الواقعة بينهما

الكل امر في نفسه لا يمكن ان يكون

اجابية كانت او سلبية من الكيفيات الثلاث اما الوجوب والامكان والامتناع وهي امور اعتنازية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها وليس لها تحقق في الخارج ويدل على ذلك وجها عام وخاص اما العام فنقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلاثة صادقة على العدم فان المتعنى يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذ انصف المعدوم بها كانت علمية لاستحالة انضاف الامر العدمي بالامر الشئوي اما الخاص فنقول اما الوجوب فنقد قال المصنف قد مر الله نفسه في النهاج الاولى انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجودها فهو وجودي ولا فلا قال شيخنا دام شرفه ذلك غير لازم فان القابل بوجوب النسب لم يدع موحدة كلية حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف ههنا بما تقر به انه لو كان الوجوب موجودا في الخارج للزم اما التسلسل وامكان الوجوب واللازم بقسميه باطل فاللزم ومثله بيان الملازمة ان كل موجود خارجي هو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ لا يمكن واحبا للزم التسلسل لان الواجب هو الله له الوجوب، وننقل الكلام حينئذ الى الوجوب الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان كان ممكنا جاز زواله اذ الممكن لا يستحيل عليه شيء من لعدم ولا الوجود واذا جاز زواله فلتعرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال حينئذ بل هو الوجود عن الواجب فيكون ممكنا فقد بان الملازمة والتسلسل وان كان الواجب محالان وهما لازمان من فرض الوجوب خارجا فلا يكون موجودا في الخارج وهو المطلوب وفيه نظر لان قولكم انه اما واجب وممكن قلنا اختار انه واجب قولكم فيكون له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عنه والفرق بينه وبين وجوب الاول لان احدهما وجوب الماهية والاخر وجوب الوجوب ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب كيفية لا تناسب مرا الى اخر والنسبة مغايرة للنسبين وكيفية المغايرة مغايرة

على انقسامه ولا انه لا يفرق
عن السطح الخفيف لا قوة
تضعه الا للكون الحقيقية
اجتمعت الثبوت باننا لا
فانته قوم رغبنا
الثاني في وجوده في
مباحث الاول المختلف
احكام الوجوه
الفصل الرابع في

تلقا فيكون الوجوب الثاني زائدا وهو المطلوب وانما الامكان فلا انه لو كان موجودا في الخارج
لزم اما وجوب الممكن والتسلسل وبيان الملازمة ان الامكان صفة للممكن وعارض له والعوارض
لا يترتب في تحققها وجود معروضاتها لو كان الامكان واجبا كان الممكن او لا بان يكون واجبا
لان شرط الواجب ان لا يمكن واجبا لكان ممكنا فيجوز زواله ح فيزول الشرط والعرض انه واجب
هذا خلف ولو كان ممكنا لكان له امكان وتنقل الكلام الى الامكان الثاني ونقول فيه كما
قلنا في الاول وهو جزاء وجوب الممكن محال ولا لزم انقلاب الحقائق والتسلسل ايضا
محال كما يبيى اذ هما لزمان من فرض الامكان موجودا في الخارج فالتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الامتناع صفة للمتنع وعارض له ويستحيل وجود العارض عنه
الامتناع موجود الزم وجود المتبوع وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجودا في الخارج
فلا يكون موجودا فيه وهو المطلوب قال الفصل الرابع الخ اقول لما قرر ان الجسم
مركب من الجواهر الا فراد وكان ذلك متوقفا على ثبوت الجواهر افتقر على اقامة البرهان
على ذلك وقد اختلف اراء المتكلمين والحكام في هذا المقتضى وتحرير القول هنا ان نقول
الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء واجزائه اما تكون حاصلة فيه
بالفوق وهو مذهب اكثر الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه كما هو واحد في الحسن الا انه
يقبل انقسامات غير متناهية الثانية انه مركب من اجزاء بالقوة لكنه يقبل
القسمة المنتهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض الحكماء وبه قال
الشهرستاني الثالث انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية وهو مذهب
النظام الرابع انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية العدد كما ان الجسم متناهى
المقدار وكل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الدهر لا
فرضا ولا وهما واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي
لا يتجزى الا انه عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء يستحيل وجوده
ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في الطولات لكن نذكر هنا تقريرنا ذكره المطر
من حجتى المتكلمين والحكام اما المتكلمون فقد استدلوا على وجود الجزء بالمعنى المذكور

من
امرنا في
النفقات باننا
اذ وضعنا
جوهرين
جوهرين فاد
لا فاما بالار
زوايا لا
لان كلامنا
لا يرد في
كلامهم
بوجود
الطرفين
بما في
بلا سري

بأننا إذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لا تنة بما لا ينقسم فيكون الجزء موجوداً وبيان هذا
الجهة يتوقف على معرفة اصطلاحات تذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط والزوايا
قائمة وحادة ومتفرجة فنقول أما الكرة الحقيقية فهي عبارة عن جسم مستدير يحيط به سطح مستد
يمكن فرض نقطة في وسطه يمتد مركز كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً فالخط المنقسم هو
الذي إذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه وأما الزوايا فاعلم أنه إذا قام خط
على خط لا ينجح أما أن يكون مائلاً إلى أحد الجانبين أو لا فإن كان الثاني أي لا يكون مائلاً حدث
عن جنبيه زاويتان كل منهما تسمى قائمة وهذه صورتها قائمة قائمة وإن كان الأول أي يكون
مائلاً إلى أحد الجانبين حدث عن جنبيه زاويتان أيضاً أحدهما أصغر من الأخرى والصغرى
تسمى حادة والكبرى تسمى منفرجة وصورتها هذه حادة منفرجة إذا عرفت هذا فاعلم أنا إذا
وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي فلا بد أن تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب أن يكون غير
منقسم لأنه لو لم يكن غير منقسم فمع إمكان إخراج خطين من مركز كرة أعني النقطة المفروضة
إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقات ويمكن أيضاً إقامة عمود بينهما على وسطه
فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود إلى أحد الجانبين ويحصل
من كل واحد من الخطين المفروضين على طرفي المنقسم زاوية حادة ليل كل منهما إلى الوسط
فيكون العمود حينئذٍ وترّاً زاوية قائمة وقد برهن أقليدس على أن وتر الحادة أقصر من
وتر القائمة فيكون العمود أقصر حينئذٍ من الخطين المتطرفين فلا تكون الخطوط الخارجة من
النقطة إلى المحيط متساوية وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية بل مضلعة
والفرض أنها حقيقية هذا خلف أي محال وهذا المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة
منقسماً فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المطلوب فإذا دحرجت عليه
زال ذلك الجزء وحصل جزء آخر مثله والكلام فيه كما في الأول حتى يتم الدور فتكون
الكرة والسطح معاً مركبين من الأجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب أن قلت أن
الملاقات إنما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض لأنها نهاية الخط والبحث إنما
هو في وجود جوهر غير منقسم قلنا موضع الملاقات أن كان جوهرًا ثبت المطلوب

وان كان عرضاً فلا بد له من محل فحله اما ان يكون منقسماً او غير منقسم فان كان منقسماً
لزم انقسام الحال لان الحال في النقسم يجب ان يكون منقسماً لان الجزء الحاصل منه
في احد القسمين غير الحاصل في الاخر فيكون منقسماً وقد فرض غير منقسم وهذا خلف
وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محل المرض جوهر او منته الى الجوهر فيحصل لنا
جوهر غير منقسم وهو الذي قيل عليه ان المرض على قسمين سار وهو ان يلاقى كل
جزء من الحال كل جزء من المحل وهذا يلزم من انقسام محله انقسامه وغير سار وهو
بخلافه فهذا لا يلزم من انقسام محله انقسامه والنقطة من القسم الثاني لانها نهاية الخط و
النهاية عرض غير سار فلا يلزم من انقسام انقسامها فلا يلزم مطلوبكم وجاب بعض
الفضلاء بان هذا ضعيف لانا لا نزيد بالمحل الا موضع الملاقات فان انقسم انقسم
الحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفى الجزء باننا اذا وضعنا جوهرين
جوهريين فلا يخفى اما ان يكون الوسط ملاقياً لكل من الجوهرين بعين ما يلاقى به
الاخر او بغيره فان كان الاول لزماً للتداخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير جزءها
اقل مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقى كلامهما ببعض منه والتداخل
بحال كما يجب فقير الثاني فيكون الوسط منقسماً وهو المطلوب قال المصنف في الناهج
اجاب المتكلمون من هذه الجهة بان الملاقات ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل بجزء
حالة فيه كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين ميثم قدس الله نفسه
بان الوسط يجب الطرفين عن التماس ولا يلاقى كلامهما نهايته من ذلك الجانب ونهايته
عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها سئل لكن ما ذكرتموه من قبول
الانقسام بسبب الوضع المذكور امر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان
العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفردي كانت ملاقات الجوهرين له نسباً وضافات لا يوجب تكرارها
وتعدد ما تكثر في ذاته ولا قسمة وهذا يتوهم من محاذات النقطة المفروضة في محيط دائره
لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدل
على مذهبه بادلة المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك

البحث الثاني في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام لان العقول من الجسم والجوهر القابل
للابعاد الثلاثة التقاطعة على زوايا قوائم امر واحد متساوي في الجميع فتكون متساوية من متن

ان تلك الاجزاء غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم ان تقطع المسافة المتناهية في زمان
غير متناه وهو باطل بيان ذلك ان المتحرك لا يقطع المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا كانت
اجزائها غير متناهية كانت اللازمة التي تقع فيها القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت
الاجزاء غير متناهية لكاد المقدار غير متناه فاللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان
اللازم فظاهر لتمام المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها باثبات
لمادة الاقسام الموجود في الجسم بالفعل غير واقعة عند حد فبالضرورة يكون المقدار كذا
اعتذر النظام من الوجه الاول بالطرفة وهو ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية
الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض الاجزاء ويتحرك عن بعض الاخر كما ان التمرة تقطع
مسافة ما تطفر بعض اجزائها الى البعض الاخر وعلى الوجه الثاني بالتداخل وهو ان قال
لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار وذلك لان الاجزاء تتداخل فتصير جزءا
ما زيد في جزء واحد وفي قدم فلا يلزم بقا النسبة المقدارية وهذان العذران باطلان
اما التداخل فيجب بيان بطلانه انشاء الله تعالى واما الطرفة فهي مع شناعاتها غير مفيدة
فاننا علم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة الجسم من اول المسافة الى اخرها الا بعد مروره
بالوسط وهي هنا حجج كثيرة لا ريب في هذه المذاهب ذكر المصنف رحمه الله في كتاب الاسرار
في العلوم الثلاثة سجلة منها **قال البحث الثاني قول اتقوا عقلا من الحكماء**
والتكليم على الاجسام متماثلة في الجسمية وانما تختلف بفصول تنضم اليها فخصر انواعا
مختلفة والدليل على ذلك ان المعقول من الجسم امر واحد متساوي في الجميع فان المعقول من
الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة التقاطعة على زوايا قوائم وعند
التكليم هو الطويل العريض العميق وهذان التعريفان صادقان على كل واحد من الاجسام
فلو لم يكن متماثلة لما جمعها حد واحد اذا كانت مختلفات لا يجمعها حد واحد بل ان اورد
امر مشترك بينهما كان مع التقسيم كقولنا الحيوان اما ناطق واما هل او ناهق و
المراد بها الانسان والفرس والحمار ذهب النظام الى ان طبيعة كل جسم بخلاف طبيعة
الجسم الاخر لا اختلاف خواصها كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

هذا هو
المراد

وهي باقية خلافاً له والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بقية
الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافاً له ايضا فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا زادا على البعد الواحد

واليبوسة واللطافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف
انواعها واما على اختلاف مفهوم الجسم فلا توضيح المراد بالابعاد الثلاثة هو الطول
العرض والعمق والمراد بتقاطعها هو ان نفرض كل واحد منها قاطعاً للآخر كما نفرض العرض
قاطعاً للطول والعمق قاطعاً للطول والعرض ومثال ذلك هكذا وقد ظهر كيفية
تقاطعها على ذوايا قوائم وقد عرفت معنى الزوايا القائمة قال وهي باقية الخ اقول
ذهب النظام الى الاجسام غير باقية بل يتجدد انا فانا نعلم عدم الجسم بوجود جسم اخر وهكذا
كلما التجار ينقض منه جزء ثم ياتي جزء اخر وهو باطل فانا نعلم علماً ضرورياً من غير
شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني
واعلم ضرورة اني انا الذي كنت بلاس وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام
تقدم قبل القيمة والاعدام هذه ليس بالفاعل ولا بمرتب الضداد اذ الاجسام ليس لها
ضد فلا جرم قال بعدم بقاءها وقالت معتزلة خوارج ان هذا النقل من النظام غير صحيح
بل انما قال باحتياج الاجسام الى الوثوق بالبقاء وذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقاء
واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصاً النامية تزداد وتنقص تحلل شيئاً من اجزائها
مع اجترائها بدل التحلل وهكذا ولا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم كما قيل في
سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى محل اخر فيحصل لها اشياء
بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثين فيحصل ازدياد الشغل عنه لكن ذلك ليس اعلماً
ويجب ان يقتد قول الصافي في قوله بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب لعقله فيه
الحس اذا حكم انه هو بعينه لزيادة قطاره قطعاً قال ويستحيل الخ اقول
التداخل اندماج الاجزاء بحيث يصير جزءها اقل مما ينبغي لها وهو باطل فانا نعلم
ضرورة انا اذا ضمنا ذراعاً الى ذراع صار اذراعين لا ذراعاً واحداً ولا لما تميز الجزآن
عن جزء واحد وهو باطل قطعاً وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء
الجسمية وقد عرفت لسبب الذي الى ذلك فلا وجه لاعادته قال ويجوز خلوها
الخ اقول ذهب المعتزلة والحكام وفخر الدين الرازي الى جواز خلوها لاجسام

الاجسام
التي هي
مركبة من
اجزاء

الاجسام
التي هي
مركبة من
اجزاء

عن الرازي

الاجسام المكونة من اجزاء
الاجسام المكونة من اجزاء
الاجسام المكونة من اجزاء

٣٠
 من نقطة واحدة في غير متناهية
 ذلك لا يمكن في غير متناهية
 فيكون ما لا يتناهى هو
 بين حاصرين وهو باطل
 بالضرورة
 كانا غير متناهيين كما
 يزيد بتزايدهما واذ
 مثلت ذلك البعد بينهما

كون العرض حاصلًا في الجزئ فبقى ان يكون جسمًا وهو المصنف واما الحكماء فقالوا لا يجوز ان يكون
 الاجسام ممتدة بالذات والا الراى هو والثاني باطل بل هي ممتدة بالعرض والمرنى بالذات هو
 اللون والضوء والمحقق الطوسي والمصنف قالا هي ممتدة بواسطة اللون والضوء اما
 اللون فانه لو لم يكن لها لون لما امكن رؤيتها كالهوى واما الضوء فلان الجسم لا
 نشاهد في الظلمة وهذا حكم ضرورى قال **وهي الخ اقول** لا اجسام هل هي ممتدة
 بمعنى انها تنتهى الى حد لا يكون ورايه جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم ورايه
 جسم وهكذا الى غير النهاية فذهب حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثاني وذهب
 المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول استدلل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ
 في الاستارات وعينه من الحكماء وهو يقرر بعدة اوجه احدها على ما ذكره المصنف وهو
 انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية وخيلت يمكن اخراج خطين
 من مركز الارض كساقى مثلث مادين الى غير النهاية فلهذين بعدان طويلان بينهما
 بعد عرضانى خيلت ولا شك ان زيادة البعد العرضانى بحسب تزايد البعد الطولى
 والبعد الطولى لا غير متناه فليكون البعد العرضانى غير متناه فيلزم ما لا يتناهى
 محصورا بين حاصرين وكل محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيا وغير متناه
 هذا خلف وهو لازم على تقدير ان يكون الاجسام غير متناهية فتكون ممتدة
 وهو المطلوب واورد شيخنا دام شرفه على هذا الوجه باننا لا نعلم ان البعد العرضانى
 محصور بين حاصرين لانه غير متناه اذ كل بعد عرضانى بعده بعد اخر عرضانى الى غير
 النهاية وثانيتها اننا نفرض الخطين الخارجين كساقى مثلث بعد تفراجهما عنها اهربا
 الى غير النهاية وسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه ولا انفراج
 غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وهذا فيه طرايضنا
 فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج اسب
 كساقى ذلك وهلم جرا الى غير النهاية وتالها ما قرره المصنف في شرح اعظم وهو
 يفتقر الى تقرير مقدمات الاولى ان الابعاد لو كانت غير متناه لا يمكن

ان يبرهن

يبقى بينهما جسم ثم رفعناه رفعاً مستوياً ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة ولا لزم التفكيك
 وهوان يرتفع بعض الأجزاء ويبقى الآخر وهو باطل لأننا فرضه في جسم صلب كامل لو لم
 عدم استواء السطح بحيث يكون بعض أجزائه أغلظ فيرتفع أولاً وبعضها أرق فيرتفع
 آخر وهو باطل لأن فرض سطح مستوٍ كما تقدّم تعريفه في جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط
 كونه مستوياً أنه لو لم يكن مستوياً لكان الهواء محتوياً في تجاريفه وفائدة اشتراط استواء
 الرفع أنه لو لم يكن مستوياً لم يلزم المطلوب لجواز أن يدخل الهواء بين الجسمين على قدر
 الرفع كدائيل وفيه نظر لأن الرفع بهذه الصورة على أي وجه وقع حصل المطلوب
 حينئذ نقول في أول زمان وقع السطح الفوقاني يخلو الوسط لأن الجسم لا يصل إلى الوسط
 خالياً قطعاً فنثبت الخلا وهو المطلوب الثاني أنه لو لم يكن الخلا متحققاً للزم أنما التداخل
 والدور أو حركة العالم بحيلته عند حركة البقعة في الهوى أو التمكنة في أعماق الماء واللازم
 إقسامه باطل فاللزم مثله أما بطلان الظاهر فظاهر أما التداخل فقد مضى ولما
 الدور فلما يأتي وأما الثالث فبالحسن فانه يدل على عدمه قطعاً وأما بيان الملازمة فنقول
 إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان آخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير
 أن بقي على حالة لزم التداخل وإن لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان
 الأول وإلى غيرهما فإن كان الأول يلزم الدور لأن حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة
 الآخر وإن كان إلى مكان آخر فنقل الكلام إلى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الأول فلزم
 أما التداخل والدور وهما محالان والانتقال إلى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في السابق
 فلزم حركة العالم عند حركة البقعة واعتذار الخصم عن الوجهين أما الأول فقالوا لا ثم إن
 السطح العالي يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معاً فإن السطحين إذا اتلأ قيا ملافاة
 تامة كما ذكرتم لزم من إحداهما إحداهما الآخر كما هو الجاذب للماء بالمقصر وأما الثاني
 فقالوا إنما يلزم ما ذكرتموه من التداخل والدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف و
 التخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتعاش ولا انضمام شيء إليه والتكاثف هو نقصان
 بمقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء منه لكنهما جازان على الأجسام الرقيقة

وهي حادثة في
لو كانت لازمة لكانت
منعك
بإلزامنا اللازم فلا
حينئذ لا بد لها من
فان كانت لازمة في
كانت ساكنة وان كانت
منعك عنك كانت
في واسطة بينهما
فان كان قولك في الحركة
مما

واذا كان كذلك فنقول ان الله تعالى بين المتحركة وما اليه الحركة بكائنه وبين ما
منه الحركة يتخلل فلا يلزم الخلا فيما منه الحركة ولا التداخل فيما اليه الحركة واعلم ان
هذا العذر مبنى على ثبوت المادة المبنى على عدم الجزء الذي لا يخفى وعلى تقدير ثبوته
لا يتم هذا الاعتذار قال وهي حادثة الخ اقول هذه المسئلة من المسائل الشريفة
تبنى عليها قواعد الاسلام وهي الحركة العظيمة بين الحكماء والتكليف وقد اختلف آراء
الحكماء في هذا المقام فذهب ارسطو ومطنوس وابونصر الفارابي وابو علي ابن سينا و
اتباعهم الى ان اجسام السماوية قديمة بذاتها وصفاتها الا الحركة والاضاع
حادثة باشخاصها وان هوى الاجسام العنصرية قديمة بذاتها وان الصور الحسية
والنوعية فحادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب انكساعورس وجميع الثورية الى ان
العالم بامر قديمة الذات محدثة الصفات واما ارباب الملك من المسلمين واليهود و
النصارى فذهبوا ان العالم بامر محدث بالذات والصفات ولما كان العالم منحصرا عنهم
في الاجسام والاعراض بحثوا عن حد وثما وقد استدلل المصنف على حدوث الاجسام
بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت
ازلية واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الاولى
المحدث واما بطلان اللازم فلاها لو كانت لازمة كانت اما متحركة او ساكنة واللازم
بقسميه باطل فاللزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل جسم لا بد له من مكان فاما
ان يكون لا ثبافيه او منتقلا عنه فان كان لا ثبافيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه
فهو المتحرك فقد بان الملازمة واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه
متحركا فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في جيز بعد ان كان في اخر فافهية باستند
المسبوقية بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني الحركة مسبوقية بالغير ولا شيء من
اللازمي المسبوق بالغير فينتج لا شيء من الحركة بازلي فلو كان الجسم متحركا بالازل لزم اجتماع
الازلية والحدوث في شيء واحد وهو مح واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم في
الازل ساد الا متعنت الحركة عليه واللازم باطل فاللزوم مثله واما الملازمة فلا

وهي حادثة في
لو كانت لازمة لكانت
منعك
بإلزامنا اللازم فلا
حينئذ لا بد لها من
فان كانت لازمة في
كانت ساكنة وان كانت
منعك عنك كانت
في واسطة بينهما
فان كان قولك في الحركة
مما
وهي حادثة في
لو كانت لازمة لكانت
منعك
بإلزامنا اللازم فلا
حينئذ لا بد لها من
فان كانت لازمة في
كانت ساكنة وان كانت
منعك عنك كانت
في واسطة بينهما
فان كان قولك في الحركة
مما
وهي حادثة في
لو كانت لازمة لكانت
منعك
بإلزامنا اللازم فلا
حينئذ لا بد لها من
فان كانت لازمة في
كانت ساكنة وان كانت
منعك عنك كانت
في واسطة بينهما
فان كان قولك في الحركة
مما

فان كان السكون لا يثبت في ذاته لانها ما واجب الوجود وممكن الوجود فان كان واجباً فاستحالة العلة
 عليه ظاهرة وان كان ممكناً فلا بد ان يكون علته واجبة دفعا للذود والتسلسل وتلك العلة
 يجب ان يكون موجبة لان كل ما هو الاثر المختار فهو حادث كما يجبي ولا يثنى من الازلي مجاز
 فلا يثنى من اثر المختار بازلي لكن الفرض ان السكون اذلي فلا يكون اثر المختار فتكون العلة واجبة
 فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز عليه العدم وهو الممك لا يبق الا زلي
 اما يستحيل علمه اذا كان وجوده لا مطلقاً فان عدم الحوادث اذلي عندهم وقد زال و
 خشيء فنقول السكون عدمي لانه عدم الحركة فيجوز خشيء زواله فلا يلزم المطلوب لانا
 نقول ان السكون وجودي كما يجبي بيانه فيتم المطلوب واما بطلان اللازم فلان الحركة جائزة
 على جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب وحركة الشمس
 من المشرق الى المغرب واما العنصرية فلانها اما بسايط وهي العناصر الاربع الارض والماء
 والهواء والنار او مركبات وهي المعدن والنبات والحیوان وكل واحد منهما يجوز عليه الحركة
 اما المركبات فظاهرة واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقى ما فوقه مجذبه وما تحته
 بمقعرة والبسيط هو الذي تكون طبيعة واحدة فكل ما صتح على البعض منه صتح على البعز
 الاخر وقد صتح على كل واحد من البسايط ملاقاته للذي فوقه مجذبه فيصتح ايضا ان
 يلاقى ما تحته بذلك المجلد وبمقعرة ما فوقه والا لم يمكن بسايطا والفرض انه بسيط
 هذا خلف وذلك ان يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من
 هذه البسايط واذا صحت الحركة على الاجسام عدم السكون فلا يكون اذلياً فيكون حادثاً
 وهو المطلوب فقد بان بطلان اللازم بقسميه فيبطل اللازم اعني كون الاجسام اذلية
 فلا يكون اذلية فيكون حادثاً وهو المطلوب ولما لم يكن الاعراض مستغنية عن الاجسام
 كانت حادثة ايضا لان المفترق الحادث اولى بان يكون حادثاً فثبت حدوث العالم
 لما عرفت من انحصاره في الاعراض والاجسام عند المتكلمين وقد بان لك حدوثها
قال البحث الثالث في احكام خاصة الخ **قول** لما فرغ احكام مختصة
 بالاعراض واستبداء منها بان يكون لكونه لازماً لجميع الاجسام لا يتصور جسم خاليا عنه وفي

فان كان السكون لا يثبت في ذاته لانها ما واجب الوجود وممكن الوجود فان كان واجباً فاستحالة العلة
 عليه ظاهرة وان كان ممكناً فلا بد ان يكون علته واجبة دفعا للذود والتسلسل وتلك العلة
 يجب ان يكون موجبة لان كل ما هو الاثر المختار فهو حادث كما يجبي ولا يثنى من الازلي مجاز
 فلا يثنى من اثر المختار بازلي لكن الفرض ان السكون اذلي فلا يكون اثر المختار فتكون العلة واجبة
 فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز عليه العدم وهو الممك لا يبق الا زلي
 اما يستحيل علمه اذا كان وجوده لا مطلقاً فان عدم الحوادث اذلي عندهم وقد زال و
 خشيء فنقول السكون عدمي لانه عدم الحركة فيجوز خشيء زواله فلا يلزم المطلوب لانا
 نقول ان السكون وجودي كما يجبي بيانه فيتم المطلوب واما بطلان اللازم فلان الحركة جائزة
 على جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب وحركة الشمس
 من المشرق الى المغرب واما العنصرية فلانها اما بسايط وهي العناصر الاربع الارض والماء
 والهواء والنار او مركبات وهي المعدن والنبات والحیوان وكل واحد منهما يجوز عليه الحركة
 اما المركبات فظاهرة واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقى ما فوقه مجذبه وما تحته
 بمقعرة والبسيط هو الذي تكون طبيعة واحدة فكل ما صتح على البعض منه صتح على البعز
 الاخر وقد صتح على كل واحد من البسايط ملاقاته للذي فوقه مجذبه فيصتح ايضا ان
 يلاقى ما تحته بذلك المجلد وبمقعرة ما فوقه والا لم يمكن بسايطا والفرض انه بسيط
 هذا خلف وذلك ان يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من
 هذه البسايط واذا صحت الحركة على الاجسام عدم السكون فلا يكون اذلياً فيكون حادثاً
 وهو المطلوب فقد بان بطلان اللازم بقسميه فيبطل اللازم اعني كون الاجسام اذلية
 فلا يكون اذلية فيكون حادثاً وهو المطلوب ولما لم يكن الاعراض مستغنية عن الاجسام
 كانت حادثة ايضا لان المفترق الحادث اولى بان يكون حادثاً فثبت حدوث العالم
 لما عرفت من انحصاره في الاعراض والاجسام عند المتكلمين وقد بان لك حدوثها
قال البحث الثالث في احكام خاصة الخ **قول** لما فرغ احكام مختصة
 بالاعراض واستبداء منها بان يكون لكونه لازماً لجميع الاجسام لا يتصور جسم خاليا عنه وفي

مسائل الكواكب

مسائل **الاولى** اعلم ان الكون بسميه الحكيم انما يعرفه المصنف بانه حصول الجسم في الخيز وفيه
 نظراته يخرج منه حصول الخط والسطح في الخيز فكان المناسب ان يقال هو الحصول في الخيز وفي
 الكون مغاير للجسم لانه يتغير ويتبدل والجسم باق لا يتغير ولا يتبدل وبعبارة اخرى لا يتبدل
 ولا يتغير في الكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معالي بمعنى ادلا دهب بوجه اسم الى ان
 حصول الجسم معالي بمعنى وذهب المحققون كالي حسين واتباعه الى انه وهو الحق وتحقيق
 ذلك في الطولات **الثانية** في المكان والخيز وهذا الفقه ان مترادفان في التحقيق مع
 واحد وبعضهم فوق بينهما بان الخيز هو احاط بالجسم من سائر اقطاره والمكان ما
 عليه اعتماده واستقلاله كالرأس الموضوع على اس السنان من الفراغ المحيط به حيزه
 ورأس السنان الذي عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول وانتراع لفظي واختلاف
 الحكماء والتكلمون في وجود المكان او لا ثم في ما هيته فاما الاول فبأنه في نفسه قوم غير
 المحققين وهو خطأ فان بدئية العقل تشهد ان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ومن
 جهة الى اخرى والانتقال من العدم الى عدم محال وايضا فان أخذ قطعة من النقلة مع بقاء الجسم
 باعراضه ولو ازمه فلا بد من شيء ينتقل عنه واليه وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء
 الجسم لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فكون خارجا عنه فيكون موجودا وهو المطلوب
 واما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون
 هو البعد الفطور وقريب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد بنقد
 فيه الجسم وعند المتكلمين البعد الفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم
 الحاوي المماس لسطح الظاهر للجسم المحوى ويرد على هذا عدة الجهات فانه ليس له مكان
 على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من المكان واختار المحقق الطوسي وابوالبركات
 مذهب افلاطون وحققه المصنف والذي يدل على ان العقل من المكان
 ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا العباد الذي يحيط بها جرم
 الكوز بحيث اذا ملئ شغلها بجملتها ثم ان العباد يوصف بالملأمة والفراغ والوصف
 بهما فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان الاراء الشهيرة في المكان من كونه مستقلا

(وما يتبدل)

عنه واليه وكونه مساوياً للتمكن ومناسباً له في قطاره الثلاثة وكونه يتعاقب عليه
 وغير ذلك إنما يقال للبعد فيكون هو المكان حتى أن بعض لفائين هذا حكم بأن هذا
 حكم فطري مركوز ويرد على المصنف أنه يذهب إلى ثبوت الخلاء واختياره لتعريف المكان
 بقوله البعد المفطور يستلزم القول بالبلاء فإنه لا يتصور الفطر إلا لموجود محقق
 الثالثة في تقاسم الكون اعلم أنه جنس تحت أربعة أنواع على الشهور بين المتكلمين أحدها
 الحركة وتحرير الكلام في تعريفها أن نقول إذا تحرك الجسم من جيز إلى آخر فلا شك
 أن هناك أمور أربعة الأول الحصول في جيز الثاني الانتقال عليه الثالث زواله عن محاذات
 جسم إلى محاذات جسم آخر والتكلمون جعلوا اسم الحركة وعرفوها بأنها الحصول الأول
 في المكان الثاني قالوا لأن الجسم حال حصوله في المكان الأول غير متحرك وليس بين الأول
 والثاني مكان فاذا الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى
 الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
 وبيانه أن كل صفة غير ثابتة للذات مع إمكان بثوثها لها فإن تلك الذات يقال
 لها موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وحينئذ نقول
 الجسم إذا كان حاصلاً في المكان الأول فإن حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت
 فهو كمال له حينئذ بالقوة وحصول فيه لا يمكن إلا بانتقاله عن المكان الأول وقطعه
 المسافة عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له فهو كمال للجسم أيضاً لكن الانتقال
 الذي هو الحركة سبق الكمالين فإنه يحصل في المكان الثاني والحركة إذن كمال أول للعضو
 المتأخرين من الحكماء جعل اسم الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف لأن زواله عن المحاذات
 ليس مقصوداً بالذات المتحرك بل هو شئ يحصل بالعرض وثانيها السكون وعرفه
 المتكلمون بأنه الحصول في جيز واحد أكثر من زمان واحد از قلت هذا أمّا يتم أن لو كان
 الزمان متجزئاً وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم وأما الحكماء فقد
 جعلوا عدم الحركة لا مطلقاً فإن العرض لا يكون ساكناً والمجرد أيضاً لا يقوله ساكن
 بل عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الأول تقابل تضاد وعلى الثاني

في اللونين الأبيض والأسود
 في اللونين الأبيض والأسود
 في اللونين الأبيض والأسود
 في اللونين الأبيض والأسود
 في اللونين الأبيض والأسود

العدم والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين بحيث يمكن ان يتخللها ثالث ورابعها الافتراق
 وهو حصول الجوهرين في جبرتين بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث سؤال ان من شرط الانواع
 الداخلة تحت جنس واحد ان تكون متباينة بحيث لا تجتمع بعضها مع بعض كالانسان و
 الفرس الداخلين تحت الحيوان والانواع هنا للكون ليست كذلك اذ قد يجتمع بعضها مع
 بعض فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون وكذا الافتراق جواب ما ذكرته انما يشترط
 في الانواع الحقيقية والانواع هنا اضافية فجاز اجتماع بعضها مع بعض كالجسم الثاني
 والحيوان الداخلين تحت الجسم المسئلة الرابعة في احكام هذه الانواع الاول انما
 امور وجودية اي ليس له رم مفهومها وهو ظاهر من تعريفاتها المذكورة فان الحصول
 المشترك بينهما ثبوت وكذا الفصول المبينة وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون
 وجوديا الثاني ان هذه فيها ما هو متماثل كحركتين الى فوق وتحت وسكونين في الجذب
 او في جهة من الجهتين وكذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاد كحركتين احدهما الى فوق
 والاخرى الى تحت الثالث انها تدرك بالبصر واختلف المتكلمون هنا فمن قال بالحصول
 معلل بمعنى قال انها غير مرئية ومن قال انها نفس الحصول قال انها مرئية واما
 الحكماء فقالوا انها مرئية بواسطة رؤى نيرة الالوان والاضواء لا بالذات واختاره
 المصنف اما اللون فلانه لو لم يكن يحملها ملونا لما ادرك كالمهوى واما الضوء فانه لو كان
 هناك جسم في الظلة وهو يتحرك لم نشاهد وهو ظاهر قال الثاني الخ اقول
 من الاعراض المشتركة اللون وهو من المميزات بميز البصر فلا يفتقر الى تعريف
 وقد ذهب قوم من الاولين غير محصلين الى ان الالوان لاحقيقة لها في الخارج بل
 البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والسواد يتخيل من اكثار اجزاء
 الجسم وعدم غور الضوء فيه واطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في
 الضروريات واثبت قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاولين
 اثبتوا السواد والبياض اصلين سبطين والبواقي من الالوان مركبة منهما بحسب الزيادة
 والنقصان وقال اخرون ان حصول الالوان اي بسايطها خمسة السواد والبياض

في اللونين

يكون مصدرا للضوء من ذاته ان
 الجسم بالمتغير انما
 يكون مصدرا للضوء من ذاته ان
 يكون اللون من ذاته
 من ذاته كما في
 الشمس من غير
 من ذاته كما في
 الجسم بالمتغير انما
 يكون مصدرا للضوء من ذاته ان

والحكمة والخبرة والصفرة والبواقي مركبة منها وبه قال ابو هاشم ونفي قوم الصفرة من
 البين وقال انها مركبة من الحرة والبياض قال المصنف قدس الله روحه في المناهج ان
 بساطة هذه الالوان وتركيبها بالامكان الاطلاع عليه فاذا نال اولى الوقفا ما الذين
 نقوا البياض فبينوا كيف يتخلله بان هو كجمل الضوء الى اجزاء شفافة صفراء فيقع
 على سطوحها وينعكس من بعضها الى البعض فتختل البياض وليس به موثلو به بالرجاج المسحوق
 فانه قبل سحقه ليس ببياض فاذا سحق ببيض وكذا زبد البحر والبلور وهذا خطاه فانا نحس
 بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للاجسام الشفافة فان بياضا لبيضا قبل سلقه تساقط
 بخالطة الهواء مع انه لا يحس فيه بياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكتف ويترك
 له بياض ان قلت له لا يجوز ان يكون حال سلقه يحيط به اجزاء هوائية من
 الرطوبات فيخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت لكان بعد السلق
 الخف لتخلل اجزاء منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء الخ افو
 ذهب قوم الى ان الضوء جسم يفصل عن الاجسام ومتحرك كالضوء المتجدد عن
 الكواكب وهو خطأ فانه لو كان حسا اما ان يكون محسوسا او غير محسوس والثاني باطل
 لان الضوء محسوس قطعا وكذا الاول ايضا باطل لانه يجب ان يستمر ما تحته فيكون
 الاكثر ضوءا اكثر خفاء والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر
 فلا يفتقر الى تعريف وقد يق فيه لا على انه تعريف بل شرحا لاسمه انه كيفية يكون
 الجسم به ظاهرة فانا نكان هذا الظهور الشئ من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءا وان
 كان مستفادا عن الغير كالجدار المستير بضوء الشمس سمي نورا والترقيق الذي
 للشئ من ذاته سمي شعاعا والترقيق الذي للشئ من غيره سمي بريقا وهل الضوء
 شرط لوجوده اللون او لرؤيته المتكلمون على الثاني وابو علي بن سينا ذهب
 الى الاول واحتج عليه بان لا نحس بالالوان في الظلمة لعدم الاحساس بها اما العدم
 وهو المطلق او لمعارضة الظلمة عن الاحساس وهو باطل لوجهين الاول ان الظلمة
 عدم ولا شئ من العدم مانع الثاني لو كانت المظلمة مانعة من الابصار لم نعت من هو بعيد

في قوله
 الخ افو

عن النار

أو بافعال الموصوفين
 ودعوة الناس إلى الخير
 ونهي عن الجور والظلم
 فذلك ما قام لما يغفل
 المسك ويوم كليات
 راحة طيبة أو منمنمة
 الموافقة والمخالفة كما في
 بارئها بل القاسم جهة
 وليس بانواعها السمكية
 أو العجوة

والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك من التقوض ثم القائلون بالخصارها في الشعة
ذهب بعضهم الى ان خمسة منها باسايط وهي الحلاوة والحوضة والمرارة واللوحنة والحرقنة
والبواقى مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفاً بشئ
منه كالمهو او يوصف بواحد لا غير لكثير من الاجسام او يطعمين المرارة والقبض
في الخضم ويثني ثبابة والخض بضم الصاد الاولى هو نوع من الاشنان وكذا
المرارة واللوحنة في الشيحة ويثني زعونة او شبلاط طعموم كالحرقنة والمرارة والقبض
في البارنجان اذا كانت شجرته عتيقة قال الرابع الروايح الخ قول من الاعراض
العامية الروايح وهي كيمييات تدرك بالشم رسيان تحقيق ما هيته فيما بعد
والرايحة جنس لا انواع كثيرة لكن ليست لتلك الانواع اسما بازاها فانه لا يجب
يوضع لكل معنى لفظ ولا لزوم عدم تناهي الالفاظ والمعا في غير متناهية و
تحقيقه في الاصول بل لما يشهد الحاجة اليه وهنا يحصل فهمها من وجوه الاول
باعتبار سلامتها للزاج ومخالفتها له فيقال للملايم رايحة طيبة ولغير رايحة خبيثة
او منقصة والملايمة والمخالفة امر اضافي يختلف بحسب اختلاف النسوب اليه
بحيث يكون الشئ طبيبا بالنسبة الى شخص دون اخر الثاني من جهة طعموم تضاف
اليها فان بعض الروايح قد يحصل له طعم حلواني يقال رايحة حلوة وطعم حامض فيقال
رايحة حامضة الثالث من جهة اضافتها الى عملها كما يقال رايحة المسك ورايحة
الكافور راح لا يكون ثم حاجة الى الوضع واختلف في كيفية وصول هذه الروايح
الى القوة الشامة فقال بعضهم بتجلل شئ من اجزاء ذي الرايحة ثم يخالط الهواء
المنقل الى القوة الشامة كما في التبخر وفيه نظر اذ لو كان يتحلل لزم من ذلك عدم
الجسم عند نواتر اذ رآه لا نتقال اجزائه المخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء المتوا
بين ذي الرايحة والخشوم بكيفية ذي الرايحة كما في المسك وغيره فان الهواء المحيط يتكيف
برايحة اللطيف طمو وسرعة انفعاله عن الملاقي له ثم يتكيف به هو اخر مجاورته له
وهكذا وكذا الكلام في التبخر لكن تبخر الاجزاء سبب هذا التكيف لان الاجزاء

منه
دي الراجة
الجنوبية
دي الراجة

五

9/11

١٤٢
فول الاشكال لوضوحها
والبيوسه كيفية تقطعها
عشر قول الاشكال لوضوحها
وقد يفتقر الطوبى بالية
حق

الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما الصغر فلا تلتصق من البارد بكيفية زائدة على عدم الحر
كما في برد الثلج وهو ظاهر واما الكبري فلان الحر انما يدرك ما يلاقه او يقابله ولا مقابلة
بين الوجود والعدم قال السادس **الخ قول** هاتان كفتان ايضا من المحسوسات بحس اللبس
واما تضادها فظاهر وبعض الاوائل فسر الرطوبة بعدم المباشرة فعلى هذا بينهما عدم
ملكية واختلاف في تفسيرهما فاق ابو علي برسبها الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال لموضعها كالماء الموضوع في الاناء المرتفع فانه يصير للماء مرتعا فاذا اردناه الى اناء
مثلث صار مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال
لموضعها كالحجر فانا اردنا جعله مثلثا افتقر على عسر في تحته وجعله على ذلك الشكل
وكذا اردنا بعد ذلك شكلا اخر وفيه نظر فانا لانسلم ان عسر قبول الاشكال في الحجر
للبوسة اين وحدت وليس كذلك ان من الاجسام البسيطة ما يقبل الاشكال لوجود سهولة
مع كونه بابيا كالنار وفسر بعضهم بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال
فعلى هذا يكون العسل رطبا فيكون اربطا وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اجاب
بعضهم بان العسل وان كان سهل الالتصاق لكنه عسر الانفصال وقيل الرطوبة
هي البلة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق يقتضي ان
هاتين الكيفيتين من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تقتصر الى تعريف فهو لا
ان قصدوا التعريف فهو خطأ ويرد عليهم ما ذكرنا من النقص والافهوذ ذكر لبعض
خواصها واحكامها فلا يكون عاما مطردا قال السابع **الخ قول** من الاعراض
المحسوسة بحس السمع الصوت وحيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام
الى انه جواهر يقطع بالحركة وهو خطأ فان الجوهر يدرك باللس ولا شيء من الصوت
مدرك باللس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الى الاشياء من الصوت بجوهر وذهب
بعضهم قال انه نفس القلع او القرع وكلاهما فاسد فان التموج والقلع والقرع مدرك
بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت وسبب غلظهم اخذ سبب الشيء مكان ذلك الشيء
والتحقيق انه عرض مسوع يحدث من التموج الحاصل في الهواء الذي سببه القرع والقلع

五

الكلاب والقطط

السابع العاشر
مؤلفه
مؤلفه
مؤلفه

والفرق

من موقوفات خاندان
شهباز خان

ما رخصته للطلوع من غير

مجلس القضاء
مؤيداً

مفتي دار العلوم
الشيخ محمد

مؤلفین فارغ و
مدرسہ

والفرع هو اساس عنيف والقلع تفرقي عنيف وببينة انه اذا حصل بين الجسمين القانونين
مقارعة انقلب من بينهما هواء فيصدم ذلك الهواء هواء اخر وهكذا حتى يصل ذلك التوج
الى سطح الصماخ فيدركه القوة السامعة ومثال التوج في الشاهد التوج الذي يحصل في الماء اذا وقع
فيه حجر او شئ له فالمسبب القريب هو التوج والبعيد هو الفرع او القلع وكذلك لصدا فانه
اذا وصل ذلك التوج الى جسم صلب وامس ردة ذلك الهواء الى خلف على شكله الذي كان
عليه او لا فيدركه السامعة واعلم ان الصوت موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة
ام هو موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التوج اليها الحق الاول وذهب قوم
الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكرنا لما ادركنا جهته لكن ندرك جهته قطعاً ببيان
الملازمة انه اذا كان ادراكه وجوده انما هو بملاقات الحاسة لا يكون للحاسة تعلق بادراك
جهته كما في المسرافاته لما كان مدركاً حال الملاقات لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت
انما ادركنا الجهة في الصوت لان الفرع الذي هو سببه حصل من تلك الجهة المقابلة الحاسة
قلنا هذا باطل فانا لو سدنا الاذن اليسرى مثلاً التي هي المقابلة للفرع لا دركنا
جهة الصوت بل الاذن اليمنى وهو قائم بالهوى لانه لو لم يكن موجوداً في الهواء لما مال الهبوب
الرياح كالمؤذن على منارة فانه يسمع صوتاً من جهة دون اخرى لا ماله الرجوع الى تلك
الجهة التي يسمع اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى زماناً واحداً وعند
العدم علمه لالذاته والالكان متمتعاً قوله والحرف ختلف المتكلمون والحكماء في الحرف
فالمستكلمون لما منعوا اقيام العرض بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت
بل جعلوه من جنس الصوت وقسموا منه والحكماء لما جوزوا اقيام العرض بعرض اخر وهو التوج
عرفوه بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزاً في السموع فلهيئة
شاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به هيئة عارضة لغيره من الاعراض
كالسرعة للحركة وكالهيئات العارضة للاجسام وقولنا يتميز عن صوت اخر مثله تميزاً
في السموع يخرج به ما يحصل به التمييز من الهيئات العارضة للصوت لكن لا في السموع
بل ما في الطبع ككون الصوت طيباً واخر غير طيب او في الكم ككون احد الصوتين طويلاً

٢٢
 وهو ما لازم كالنقل
 الجسم في جهة من الجهات
 كيفية تقتضي حصول
 الثامن للاعتقاد وهو
 الجهات وهو في باب
 النوع ستة جهات
 من جهة

والآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن بالطبع والمقدار وبيان كون الحرف هيئة ان الهواء
 الداخل الى القلب لترويح قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرئح ليعتدل فيها بحيث يكون
 قريبا من مزاج القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتخسر حرارة القلب فيصير كالأل الى
 القلب فينقصه ليدخل عليه غيره فيدخل الى الرية كما كان أولا ثم ان الرية تدفعه ايضا
 لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الجفيرة مقارعة ومعاومة صلابة الحجر فيجذب
 الصوت ثم انه يصل الى الخارج المعهود فيفرض له انقطاع عند كل واحدة منها فيحصل
 له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحروف ثم الحروف ثم الحروف اما مصوت وهو
 حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من
 الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضممة للواو والكسرة للياء كما هو وهي
 لا يمكن الابتداء بها فتلك الحالة لاها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالسكن واما صامت
 وهي ما عداها من باقي الحروف التي كالتاء والجيم والهاء والراء وهذه يمكن الابتداء بها
قال الثامن للاعتقاد الخ اقول هذا القسم اعني للاعتقاد يسمى الحكيم ميلا وثبو
 في البحر ظاهر فانه يحبس في الزرق المنفوخ تحت الماء مدافعة الى فوق وفي البحر الواقع في
 الهواء مدافعة الى تحت وهو من الحركة لاها تقدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا
 فاهاتكون موجودة في غير وقت المدافعة وعرف المصنف بانه كيفية تقتضي حصول الجسم
 في جهة من الجهات اما بالطبع كالزرق المنفوخ المدافع الى فوق والبحر المدافع الى تحت و
 اما بالفسر كالحجر المرمى الى جهة الفوق على خلاف طبيعته واما بالارادة كالحركة الحيوانية و
 ينقسم الى لازم وهو ما كان طبيعيا كالنقل والخفة الذين في البحر والماء الى تحت والفوق الى
 يجذب وهو ما كان قسريا او اراديا الى الجهات الاربع قوله وانواعه اي انواع الاعتقاد ستة
 وذلك بحسب تعدد الجهات فاتها ستة فان الجسم له ابعاد ثلاثة طول وعرض وحق
 ولكل منهما طرفان واثنان في ثلاثة ستة وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدم
 والطبيعي منها الفوق والتحت والباقي غير طبيعي والاعتقاد ايضا ينقسم الى ستة كما قلنا
 ميل فوقي وتحتي وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في جهة سكن ولو كان

من جهة

التاسع في تعريف المجتلب
 مع ما في كتابي من ان المجتلب
 هو الذي لا يمكن ان يكون
 في غير ما هو في

فيه ميل لميل ان قلت منع ذلك في الاعتماد اللازم الى الطبيعي فان الشك فيه يجوز ان يكون
 تعارض لا لعدم الميل الى المجتلب فيصح فانه لا يجب حصول الجسم في جهة من الاربع و نتقاله
 عنها فيكون الضمير حينئذ في قول المصنف وهو عايد الى المجتلب قلت الجسم اذا وصل الى حيزه
 الطبيعي لا يجوز ان يكون له ميل عنه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو
 محال او ميل اليه والا لكان تحصيله للحاصل وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة
 هذه اعني كونه في حيزه الطبيعي لا يدل على عدمه اذ هو لازم الطبيعة وكذلك لو اخبرنا
 منه لعاد اليه فيكون باقيا لكن في جعل الضمير في كلام المصنف وهو غير باق عايدا
 الى الميل المجتلب تعنف **قال** التاسع التاليف الخ **اقول** عرض يقتضي صعوبة
 تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبت ابو هاشم وشيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله
 لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلاً وبعضها يسهل تفكيكه
 كالماء والذهن فلو لا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة اذ في
 بها من ضدها ولا اولى بها من غيره من الاجسام وقال انه يقوم بمجلين لا غير لانه
 اما ان يكون قائماً بجزء واحد او بجزئين او باكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم الجبل العظيم
 بتاليف واحد لولولة عدد عن عدد واذا كان كذلك لزم اذا اخذنا جزءاً واحداً من
 الجبل العظيم انفكك الجبل كله لعدم التاليف بعدم بعض محله ويسهل تفرق البقايا
 وهو معلوم البطلان فبقي ان يكون قائماً بجزئين وهو المطلوب والمحققون من
 المنكبين احوالوا وجود عرض واحد في مجلين كما استحال وجود جسم واحد في مجلين
 والحكاية جزوا وجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة
 والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيات القائمة بالبنية المنقسمة
 الى الاعضاء وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمجل واحد لكنه منقسم واعلم ان
 قول ابو هاشم ضعيف لجواز استناد صعوبة التفكيك الى الله الفاعل المختار
 والى قائمة بحال متجاوزة وما ذكره من التجهة ركب فان التاليف القائم باحد الجزئين
 هو التاليف القائم بالاخر فيلزم قيام العرض الواحد بمجلين وهو باطل كما عرفت

وهو غير باق عايدا

وهي صفة لا يمكن أن تكون لها ذات
 وان لا يفعل وهي صفة لا يمكن أن
 على الفعل لا يمكن أن يكون لها ذات
 على الفعل لا يمكن أن يكون لها ذات
 على الفعل لا يمكن أن يكون لها ذات

على وجود الحياة وكونها ذاتا على صفة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بامر يقتضي هذه
 الصفة لم تكن الذات اولى بها من المبادات لا شتر اك الاجسام في الجسمية والتركيب حيث
 الحياة تهل هي مشروطة بالنية ام لا فذهب المحققون من الحكماء والمعتزلة الى انك لما عرفت
 من اشتراطها باعتدال المراج وذلك انما يتم بوجوده الجسم التركيب من العناصر الاربعه وذهب
 الاشاعرة الى ان ذلك غير مشروطة وجوزوا الحكماء من الاشاعرة قيام الحياة بالجواهر
 الفرم الرابع ان للحيات تفتقر الى الروح وهو ظاهر وفسر الحكماء الروح بانه اجسام
 لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبعث عن القلب وتلك العروق
 هي السمما بالشرئين وفسر بعض المعتزلة الروح بالها هواء رقيق يخترق يضرب من البرد
 يتردد في مجاري النفس واستدل ابو هاشم على افتقار هذه الحياة الى هذه بانه ممنوع
 من النفس بموت لفقد شرط اكثر المعتزلة للحيات نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا
 اذا خرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة الخاضعة للمحققون
 على ان التقابل بين الحياة والموت تقابل لعدم والملكة وفسر الموت بانه عدم الحياة
 للموت عن محل اتصف بها وقيل تمام من شأنه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على النشا
 وابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي الى انها ضدان وجعل الموت صفة الوجودية
 واستدل ببقوله نعم الذي خلق الموت والحياة والخلق يستدعي الابداء وهو ضعيف
 فان الخلق لغة التقدير وهو كما يكون للوجودي يكون للعدمي قال الشاعر
 الخ اقول فهذا القسم مسائل الاولى القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون
 الفاعل الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعي وعكس
 والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور الافعال عنها
 وعدم صدورها ولا ما يزل هذه الصفة لان حركة القادر متميزة عن حركة المقتض
 وذلك التميز عليه كون القادر متمكنا من الترك دون الرعش والفرق بينهما وبين الطبيعة
 المؤثرة هو ان القدرة لها شعور باثرها دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة
 للفعل بذاتها للفرق الضروري بين فعل القادر والواجب مرجع مكش الاول

من

الكلام

من الجمل الذي مني
 لم يكن مطابقاً
 اعتقاد القدر
 لم يكن ثابتاً فهو
 ثابتاً فهو العلم وان
 فان كان جازماً
 الثالث عشر

من الترك دون الثاني وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجباً ام لا ابوالحسن
 البصري والمحققون الى الاول قالوا ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار لان المراد بالاختيار
 هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساوي الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هناك
 واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال المحمود الخوارزمي يكون الفعل اولى وسيأتي تحقيقه
 الثاني هل القدرة المتقدمة على الفعل بمعنى الذات تكون متصفة بها قبل وقوع
 الفعل منها ام لا ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب
 الاشاعرة ان الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة انا قادر على الجلوس
 حال القيام ودفعه منكارة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
 تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجيء بيان الملازمة ان الكافر مكلف بالايمان
 حال كفره وحال كفره ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه فلو لم يكن الكافر في تلك
 الحال قادر على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق اجبت
 الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام
 العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المتقدمين وسياتي تحقيقه الثالث
 هل هي متعلقة بالضدين ام لا فالت المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول
 وهو الحق لا انا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك وايضا الفرق
 بين الموجب القادر حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وهما ضدان دون
 الثاني فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البديل وقالت الاشاعرة
 بالثاني لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنته له فلا يتعلق بغيره وقد عرفت
 ما فيه الرابع اختلفوا في العجز فقالت الاشاعرة هو صفة وجودية فتقابل بالقدر
 تقابل للضدين وقال المحققون من الحكماء المعتزلة هو عدم القدرة غما من شأنه
 ان يكون قادراً فلا يستجيب الجاد حينئذ العاجز وان لم يكن قادراً اذ ليس من شأنه
 القدرة فيكون على هذه بينهما تقابل لعدم والملكة قال الثالث عشر اقول
 الاعتقاد امر وجداني فيكون غنياً عن التعريف وحيث هو تصديق فلا بد منه

العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق
 العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق

من الحكم متصور على متصور فذلك ان كان جازماً مطابقاً ثباتاً فهو العلم وان كان جازماً غير ثابت
 فهو تقليد الحق وان كان جازماً غير مطابق فهو جهل مركب وهذا قولنا الاول المراد بالجازم هو
 ما اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه وبالثبات هو ما يمتنع زواله لوجود علته الظاهر
 هو ما عليه الامر في نفسه الثانية ادرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد بانه قسمة الى جازم
 وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسم غير الجازم الى مساوي فيه الاحتمال ان
 ذلك شك والى ما يترجح احدهما فيه على الاخر فالراجح ظن والرجوح وهم وهو لا قد ادخلوا
 في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم منه وهو فاسد
 الثالثة العلم امر مشترك بين معنيين احدهما المذكور اولاً وثانيهما حصول صورة
 الشيء في العقل وهذا يدخل فيه الاول والظن والتقليد والجهل الاربعة الجهل
 مشترك بين امرين احدهما المذكور اولاً والثاني عدم العلم فالاول على قسمين الاعتقاد كما
 عرفت الثاني بينه وبينه تقابل لعدم والملكة وسنرى الاول مركباً التركيب من عدم
 العلم واعتقاد العلم فهو مركب من جهلين والثاني يسمى سبباً لعدم تركبه الخامسة الحق
 ان الشهور عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو علي الجبائي ان الشهور معنى يضاد العلم
 فبينهما مقابلة التضاد حينئذ وفرق الحكماء بين الشهور والنسيان فقالوا زوال الصورة
 من المدركة وان كان موجوداً في الحافظة والنسيان زوالها مع النسخ قال العلم الخ اقول
 العلم ليس ضرورياً مطلقاً لان بعضه كسبي قطعاً كمتصور الحرارة والبرودة بانه الواحد نصف
 الاثنين فتعين ان يكون بعضه ضرورياً وبعضه كسبياً والمراد بالضرورة في التصورات
 هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصور الطرفين
 الى نظر وكسب كمتصور الملك ووحدة الصانع والضرورة ستة اقسام الاول البديهيات
 وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل
 اعظم من الجزء فاننا اذا تصورنا الكل وهو المركب من عدة امور والجزء وهو واحد من تلك
 الامور حكماً بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير المتساوية لمقادير واحد كاللذات
 مثلاً متساوية في نفسها بان يكون كل واحد منها ذراعاً الثاني المحسوسات وهي قضايا

العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق
 العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق

العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق
 العلم بكونه متصوراً في ذاته
 كذا في كتابه في المنطق

معلوماً لا يطلب العلم بان المطلوب ان كان واقع من انكر افادته ان العالم مفتقر الى التوثر علم بالضرورة ان كان حادث مفتقر لان من علم ان الحادث والنظر الصحيح يفيد العلم فالنتيجة علمية ولا فظنية انما المقصود ان العلم لا يطلب

باعتبار المقدمتين فانها ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية ولا فظنية اعم من ان يكون ظنيين او احدهما ظنية والاخرى علمية كقولنا زيد يطوف بالليل فهو سارق ينبع ان زيد سارق وذلك مضمون **قال والنظر الخ اقول** قد عرفت ان صحة النظر انما يكون بصحة المقدمات والترتيب فاعلم ان الناس قد اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا فذهب السمتة وهم حكماء الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين بانه غير مفيد في الالاهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والا حسن لا على الخ فانه غير ممكن فيها وقصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واطبق المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فاننا اذا علمنا ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى التوثر فاننا نعلم قطعاً ان العالم مفتقر الى التوثر لان كبرى هذا القياس دلت على الاعتقاد ثابت لكل حادث وصغرنا دلت على ان الحادث ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء قطعاً وهذه مسألة الهية وقد يكون النظر فيها مفيداً للعلم فبطل ما قيل الفريقين معاً احتجت السمتية على مذهبهم بان النظر لو افاد العلم للزم انما يحصل العلم بالاستعلام المجهول المطلق وهما محالان ببيان الملازمة ان المطلوب بالنظر انما ان يكون معلوماً او مجهولاً فان كان معلوماً والافرض ان الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيله الحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد انه هو الذي كان مطلوباً له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه وقوله وليس المظم الوجه ان اشارة الى السؤال اوردته فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان يقال لوجه المعلوم معلوم فلا يطلب الحصول والوجه المجهول لا يتوجه النفس لئلا يطلبه فلا يتم المطلوب حينئذ اجاب المحقق العلامة خواجہ نصير الدين الموسوي قدس الله روحه بان المطلوب الماهية التصفية بالوجهين وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه دون وجه اخر وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً

مختص بالعلم
 وان كان
 مجهولاً فذلك
 لان ما لا يعلم
 لا يطلب
 والجواب
 انه معلوم
 من وجه دون
 وجه اخر
 ليس المطلوب
 هو العلم
 حقيقة
 بالماهية
 المتصف
 بالوجهين
 من

٥٢
 وهو زينة
 في كاذب الخامس عشر
 مطابقا فصول من صناديق
 غير مانع من النفس فلهذا
 في صحيح احد الطرفين
 لان الرابع عشر
 الشرف وهو معدوم
 طلوع الشمس غلام
 بعض اللحد فانا نعلم
 اضافة الى الوجه فلان
 وكما نعلم

قال كما يفتح آخ اقول لا خلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية واما الامور العدمية فاما
 ان يكون اعدام ما كان او اعدام مطلقة فلا يجوز تعلق العلم بها ايضا لا خلاف واما الثاني
 فقد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا نعلم لا العلم اما صورة وذلك متوقف على وجود
 الصورة او اضافة فتوقف على وجود المتضايقين ولا شيء من العدم بموجود فلا يتعلق العلم
 به والجواب انه موجود في الذهن فتصح تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعاً طلوع الشمس
 غدا من مشرقها وهو معدوم الآن **قال الرابع عشر آخ** اقول قد عرفت من قبل ان
 الظن نوعان للاعتقاد ونازع في ذلك ابو علي واتباعه وذهبوا الى انه جنس مغاير للاعتقاد
 وحصول الاعتقاد بالجازم وهو مختار المصنف في المناهج وعرفه هنا بانه ترجيح الى غيره ومخرج
 انه اعتقاد راجح ويجوز عدم وقوعه فان كان وقع كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا
قال الخامس عشر آخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب
 تصديقات يتوصل بها الى تصديق آخر وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في التصورات
 ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها علم آخر وهو فاسد ايضا فانه عني
 العلم بمعنى اليقين لم يكن خارجا ايضا لمخرج النظر في المقدمات الظنية والجهلية
 وان عني به العلم بمعنى الاعتم كان مستعلا للفظ المشترك والمجاز وكلاهما من
 اغالب التعريف وهكذا اورد المصنف على التعريفين فلذلك عرفه بما يشمل الجميع
 وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير
 حادث فالعالم محدث هذا في اليقين واما في الظن كقولنا هذا غيم رطب وكل غيم
 رطب فهو مطر واما في الجهل كقولنا العالم مستغنى عن المؤثر ومستغنى عن المؤثر
 قديم فالعالم قديم فالترتيب له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
 جعل شيء في مرتبة واما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلو
 عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير والمراد بالامور
 هو ما فوق الامر الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واخر التعريف
 ايضا كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية ولما

الظن

الترتيب

بالذخيرة

فان صحت المقدمات والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد من

بالذهنية ان صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة فائقة بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب
جنس شامل للنظروغيره من المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع من الامور الخارجة
كالاجسام وبقيد التوصل الى امر اخر خرج مالا يحصل من الانتقال الى اخر كثير من
القضايا وكل مركب لا بد له من علل اربع وهي المادية والصورة والفاعلية والغائية
فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالشكل للسرير وحيث
ان كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة المادية كاقطاع الخشب للسرير
وقوله يتوصل لها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه العرض من الترتيب المذكور
وذلك كالمجلوس على السرير فانه الغرض في صفة السرير فتلاثر منها بالمطابقة
وواحد بالترام قال فان صحت الخ اقول لما كان ثبوت محول المطلوب للنظر
لوضويعه غير بين بنفسه والا لما احتيج فيه النظرافتقرا الى وجود علة لذلك لثبوته
فيحصل من انضمامها الى محموله اخرى فلا جرم يتركب النظر من مقدمتين ثم المقدمات
قد تكون صحيحتين اي مطابقتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا
تكونان كقولنا جراد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المطلوب وذلك بانه
يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من احدها وقد يكون بحيث لا يؤدي
كغير ذلك من انواع التركيب اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان المقدمات والترتيب صحيحين
بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر
والا لكان فاسدا نعم من ان يكون عدم الصحة من جهة المادة اعني المقدمات او من جهة
الصورة اعني الترتيب او من جهة ما معا وهل في ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا
يستلزم لهط وقيل يستلزم مط وقال المصنف في المعارج ان فساد المادة استلزم ولا
فلا وفيه نظرفانه جاز ان تكون الصورة الصحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك ليس
بجهل قال ثم المقدمات الخ اقول المقدمة هي قضية جعلت جزء قياس والنتيجة
هي القول اللازم عن الدليل وهي قد يكون علمية اي يقينية وقد يكون ظنية وذلك

في
الترتيب

والعلم لا يجد من صفات الوجدانية من

يحكم بها العقل بواسطة الحسن بالظاهر كالحكم بأن النار حارة بالسر لها والحكم بأن الشمس مضيئة
بالرؤية لها بالبصر ويستتقي هذا الحكم مشاهدات وأما الحسن الباطن فالحكم بأن لنا جوعاً وشبعاً
ويستتقي هذا القسم وجدانيات أي يجدها الشخص من نفسه الثالث المجربيات وهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة حدس قوى من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة الانتقال الذي
من المبادئ إلى المطالب كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لأجل اختلاف نور
بسبب تغاير أوضاعه إلى الشمس قريباً وبعداً الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة
وقوع الأخبار بها عن قوم تأمن بالنفس موافقاتهم على الكذب كالحكم بوجود النبي ووجود
مكة وشجاعة علي ومخاض حاتم وهل لليقين فيها عدد مخصوص أم لا ذهب القوم إلى الأول
فمنهم من قال اثنا عشر نظراً إلى عدد اليقين ومنهم من قال عشرون نظراً إلى قوله تعالى ان يكفر غفراً
صابرون ومنهم من قال ربعون نظراً إلى قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وكانوا ربعين
ومنهم من قال سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ومنهم من قال ثلثمائة
وثلاثة عشر عدد أهل البدر والكل فاسد العدد ليس له تأثير في فادما اليقين بل إذا حصل اليقين
علم حينئذ العدد الذي يفيد ورب عدد يفيد العلم في صورة دون أخرى السادس وقضايا يحكم
بها العقل بواسطة لازم لها لا ينفك عنها ويستتقي قضايا فاسدتها معاً أي أدلتها معاً كالحكم
بأن الاثنين نصف الأربعة لأنه عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يارب وكل عدد كذلك ^{نصف} هو
لذلك العدد ينتج أن الاثنين نصف الأربعة **قال والعلم الخ أقول** اختلاف الناس في العلم
هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف أم ليس كذلك فذهب قوم إلى الاستغنى عن التعريف
بل يجد ويرسم كغيره من الحقائق وعرفه بعضهم بأنه معرفة المعلوم على ما هو عليه وهو غير مانع
لدخول الظن والتقليد المطابقين في التعريف بالاعتراض أيضاً أن المعرفة يراد بها التصور وهو
من العلم وإن أريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظياً فاسداً أيضاً إذ التعريف اللفظي
تعريف بالأشهر والمعرفة ليست بأشهر من العلم ومع ذلك فهو دورى إذ المعلوم يعرف بأنه
شيء يتعلق به العلم فتعريف العلم به دورى وقيل هو ما يقتضي سكون النفس ويتقصر
بالجهل الركب والتقليد الجازم ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به

وحده صونه من العلوم
 من العلوم والاضافة
 من العلوم والاضافة
 من العلوم والاضافة
 من العلوم والاضافة

مع اقتضاء سكون النفس فيخرج الجمل المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظرا ايضا لا يتقاضى
 بالتقليد والطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاختصاص وذكر الحق انه غنى عن التعريف لوجه
 الاول انه لو عرف بشئ فذلك التعريف اما ان يكون علما او لا فان كان الثاني كان التعريف
 بالباين وهو فاسد كما يتبين في النطق وان كان الاول فذلك لعلم اما تصور او تصديق او كل
 واحد منهما اخفى من العلم فيكون تعريفا بالاختصاص وهو فاسد ايضا الثاني انه من صفات
 الوجدانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم تكن السئلة ظاهرة
 له ثم يكشف له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصلة له من قبل وذلك هي العلم المالم
 واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات من الضروريات فلا يفتقر الى نظر وكسب قال
 جدي رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري وجوده وامتيازه واما ماهيته
 فلا تعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد لامتناعه قلت اما استغنائه عن الرسم فيفيد
 الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري واما امتناع تحديدك فلبساطته فلا يجوز له
 يحمل عليه قال وهل هو الحق اقول ذهب الحكماء الى ان العلم صورة منتزعة من
 العلوم مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج لكانت بعينها هي العلوم واحتجوا عليها
 باننا حكم على اشياء لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدم محض فليس
 الاضافة اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم حصول صورة العلوم في العالم لزم ان يكون
 الجدار الموصوف بالتواد عالما المحصول صورة واللازم ظاهر الفساد فكذا اللزوم والملازمة
 ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المتالفة يكون عالما بها
 اذا كان قابلا لصفته العالية والجدار ليس كذلك وقال قوم انه اضافة بين العالم
 والعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتي الجواب عنه وقال المصنف انه صفة
 حقيقية تلزمها الاضافة لانه نفس الاضافة لهما اعتباري والعلم من الصفات
 المحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنه لا يعقل الاضافة الى الغير فان العلم علم بالشئ
 لكن لا يكون مفهومه ولا داخله في مفهومه لما عرفت بل لازمة له وهذا نظره المصنف
 قد بان العلم بدعي التصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطلا

لأنهم لا ينبتون
السلام من
لوجوب بالسمع
ووجوب العقل

بأنه لا يجب
تخصيصه

النصاب وإذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا وكان مقدورًا اختارًا عما لا يكون مقدورًا للكلام
فإنه لا يجب تخصيصه وذلك كالقدرة والآلات قال وجوبه الخ قولوا اختلف القائلون
بوجوب النقل فإن الحاكم بوجوبها هو فقال الأشاعرة أنه التمتع بقوله نعم قل انظروا ما
ذا في السموات والأرض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون إن العقل واختاره المصنف سند
عليه بأنه لو لم يكن عقليًا لزم افحام الأنبياء أي نقطاعهم عن الجواب واللازم باطل فاللزم
مثله بيان اللزامة أن النبي صلى الله عليه وآله إذا قل للمكلف تبعني يقول لا أتبعك
ألا بعد أن أعرف صدقك ولا أعرف صدقك إلا بالنظر لأنه ليس ضروريًا ولا انظر لأنه
لم أعرف وجوبه علي إلا بقولك وقولك ليس بحجة لأن كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور
حينئذ ينقطع النبي وآله إذا قلنا بوجوبه عقلاً فلا يلزم ذلك لأن المكلف إذا قل
له لا يجب علي النظر إلا بقولك يقول له النبي صلى الله عليه وآله يجب عليك النظر عقلاً
لأنه واقع للوقوف المظنون كل ما كاد فقه الفوف فهو واجب وأما بطلان اللازم فلا أن
الأنبياء إنما أرسلوا رسوله وحججاً على الخلق فلا يجوز أن يمكن الله المعاند من الزامهم
وافحامهم وإذا بطل اللازم بطل اللزوم وهو عدم وجوب كونه سمعياً فيكون عقلياً
وهو المظهر احتج الأشاعرة بأن لازم الوجوب العقلي منفيًا أما الأول فلا أن
لازم الوجوب هو التعذيب على تركه وهو منفي بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ففي التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصلًا قبلها
وأما الثاني فلا أن انتفاء اللازم موجب لانتفاء اللزوم ولا لبطلت الملازمة
بينهما أجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين الأول أن المراد بالرسول هو العقل
أي لا تعذب حتى تكمل عقله الثاني المراد وما كنا معذبين بالأوامر السمعية
ألا بعد البعثة وهذا أن الجوابان ضعيفان أما الأول فلا أنه مجاوز للفظ إذا
أطلق يحمل على الحقيقة وأما الثاني فلا أنه تخصيص والأصل عدمه والأولى في الجواب
أن يقر بتمنع كون اللازم لوجوب التعذيب لجواز العقوب بل لا زمة هو استحقاق
التعذيب وهو اعتم من التعذيب وعدمه ونفي الاختصاص لا يستلزم نفي الإجماع

منفي فيكون الوجوب العقلي

لا يحصل العلم غيباً بل هو العلم بالمتعارفين
 لا يحصل العلم غيباً بل هو العلم بالمتعارفين
 لا يحصل العلم غيباً بل هو العلم بالمتعارفين

في قوله تعالى
 لا يعلم الغيب الا الله

في قوله تعالى
 لا يعلم الغيب الا الله

سلمنا ذلك لكن النفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة وذلك لا يستلزم نفي المطلق التعذيب
 واللازم هو المطلق لا المقيد بما قبل البعثة واللام من الآية انما لا تعذب من قبل البعثة
 وفعل المحرمات لا بعد بعثة الرسل لان العقل لا يستقل بالشرعية واما العقلات فانه وان
 استقل بها الا انه يستعين بالرؤيا فيضاهي عليه بعدم التعذيب **قال** والقصد الخ **اقول**
 اختلف الناس في اول الواجبات على الكلف فقال ابو هاشم انه الشك لان النظر عنه يجب ان
 يكون مهووا بالشك وقال معتزلة البصرة وابو اسحاق الاسفريابي والسيد الرضي وابن
 فوجيت انه النظر وقال لا نعزب ومعتزلة البغداد انه المعرفة بانه ورد ذلك في كلام امير المؤمنين
 اول الذين معرفته وقال امام الحرمين انه القصد الى النظر والتحقيق ان اريد بالاولية ما
 كان اولاً وبالذات وبالقصد الاول لا يشك ان المعرفة بانه فان النظر انما يطلب لانه
 ان اريد ما كان اولي كيف كان فهو القصد الى النظر لا معرفة بالشرط مقدم على الشرط
 وقال شيخنا ام شرفه ان النظر فعل اختياري لتكلف وكل فعل اختياري يظطر فيه الى
 القصد اليه والامور الاضطرارية لا يقع بها تكليف فلا يكون القصد حينئذ مكلفاً به
 فلا يكون هو اول الواجبات بل يكون النظر اول الواجبات **قال** وحصول العلم الخ **اقول** اختلف
 العلماء في كيفية حصول العلم عقيب للنظر الصحيح لانه متكرر واكثرى الوجود وكل متكرر
 واكثرى الوجود فهو يجري العادة واما ما لا يتكرر او يتكرر قليلاً فهو خارج للعادة كالمجرى
 وقالوا انه ليس بواجب ان يخلق الله تعالى لانه فعله ولا شيء من الانفعال بواجب عليه
 وهذا مبنى على صلح الفاسد وسياتي لك بيان فساد ما قاله المعتزلة انه من فعل العبد
 توليد او ذلك لان فعل العبد عندهم على وجهين الاول يسمى مباشرة وهو ما كان في فعل
 القدم كالا اعتماد الحاصل في البدن الثاني يسمى توليداً كالتولد من الاعتماد الحاصل
 في فعل القدم كحركة الفتح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عندهم من قبل الثاني
 لانه يتولد عن النظر والنظر فعله لان فاعل السبب فاعل السبب واما قلنا انه فاعل السبب
 لان السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه يحصل بحسب قصده وداعيه وانه واجب
 الوقوع لوجوب وقوع السبب عند حصول سببه كما في حرارة النار الواجب حصولها

الشاغل في هذا
 من غير ان نساكتان
 ٥٩
 في هذا الفصل
 من غير ان نساكتان
 في هذا الفصل
 من غير ان نساكتان

بعض الفضل لذلك ناستدل بان وجوب انتباه العقل لا يمنع من كونه دليلا بل من العلم به
 العلم بشئ اخر كما ان الدليل المركب من مقاديرتين نظريتين يجب انتباهه الى الصعوبات دفعها
 للتدور والتسلسل ومع ذلك ياتي دليلا نظريا واعلم انه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى
 ان الدليل العقلي سواء كان محضاً او مركباً لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول الفلظ
 ونقل المفردات الالفاظ الثاني الفلظ واعرابها الثالث في تصريفها الرابع الاشتراك الخامس
 المجاز السادس التخصيص السابع النسخ الثامن الاضمار التاسع التقديم والتأخير العاشر التبرير
 المعارض العقلي وانتفاء هذه الامور مضمون والتوقف على المضمون اول ما ينبغي ان يكون
 قال بعض المحققين التوقف فادته لليقين وليس الشرط في افاذته ان تكون الامور حاصلة في
 ذهول الاستفاد ومنغبة عنه بل كونه حاصلة في نفس الامر فانا قد ثبت ان المراد من
 اللفظ العقول ولم يسبق الى اذهاننا شئ من هذه الشرائط كقوله تعالى لم يلد ولم يولد
 فانا نعلم منه في كونه والدا ومولود لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدلاله
 على تلك السبل بط كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كل ما يتوقف لرسول لا يستدل
 عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معا
 كوحدة الصانع و استحالة رويته وغيرها قال السادس عشر **اقول من الاعراض**
 النفسانية الارادة والكراهة وهما مشروطتان بحيات علمها ضرورة وهما من الاعراض
 الوجدانية فلا يفتقران الى تعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى خاصية مرجحة لا
 طر في القدور وهو جانب الفعل والكراهة صفة مرجحة لا حد طر فيه ايضا وهو جانب
 التردد ثم ان الداعي هو العلم باشتغال الشئ على الصلحة الباعث على اجاده والصتارف
 هو العلم باشتغال الفعل على الفسدة الموجب لتزك فكل الارادة والكراهة نفس الداعي
 والصتارف ام مغايران لها فكل بالزيادة مطا وفي حقنا وفي حق الواجب تعالى بل هما
 نفس الداعي والصتارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل اليقين والظن واليه ذهب
 المحقق الطوسي في التجريد ومختار المصنف رحمه الله وهذه مسألتان الحسين ومجاعة
 من المحققين هو انهما زائدان في حقنا لا في حق تعالى اما الاول فلو حيين الاول انا

فان قيل لا بد من العلم او الظن بالصحة او الفساد
فان قيل لا بد من العلم او الظن بالصحة او الفساد
فان قيل لا بد من العلم او الظن بالصحة او الفساد
فان قيل لا بد من العلم او الظن بالصحة او الفساد

فقد من انفسا ضرورة بعد العلم او الظن بالصحة او الفساد
بطل ايضا بعد العلم او الظن بالفساد انصرفا وانقباضا عن الفعل التام على المفسد
المعلومة او المظنونة وباعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للفعل والتارك فيكونان هما الارادة
والكراهة وهو المطلب الثاني انهما لو كان نفس الداعي والصارف فيتحققا لما وجد الداعي والصارف
بدونهما والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فاما تصور الفهم منفعته الخيرة وهو الداعي ولا
فعله لعدم الارادة وتصور ضرر القبح وهو الصارف وتغلب لعدم الكراهة فلا يكون
نفس الداعي والصارف وهو المطلوب واما الثاني فهو عدم الزيادة فكيف تعالى فلانه لما
امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه لاعلوما ولما كان الشوق والليل
والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق الزيادة في حقه تعالى وفيه نظرا لان التابع
للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطمعان والميل والانصراف هنا بحسب العقل
وفرق بينهما لان احدا ينفر عن الذوا بطبعه ويميل اليه بعقله من حيث انه علم
انه يزيد مرضه فلو كان الميل هنا بحسب الطبع والوقت الواحد وهو محال وكذلك
الصائم الشد يد العطش والضيف يميل بطبعه الى شرب الماء وينصرف عنه بعقله
لما علم من حصول العقاب عليه فثبت ان الميل والانصراف الذين يجدهما عند العلم
باشتماله الفعل على الصحة او للفساد ليسا بحسب الطبع وانما هما بحسب العقل واذا
كان كذلك جاز ان يكون مراد هذا المعنى بل الحق انهما انما يكونان زائدين في حقه لما يجئ
من كون صفاته عين ذاته وهل ارادة الشيء نفس كراهته ضده ام هي مستلزمة لكراهته
ضده والخيار الثاني لاها لو كانت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور
كراهته ضده لكفر وليس كذلك لان تصور الشيء وتعلق عن ضده فضلا عن كراهته
ضده **قال السابع عشر** اقول هما ايضا من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف
ومشروطان ايضا بحيات محلهما وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة
هي لا بالطبع مع الشعور وكلاهما مغايران للارادة والكراهة اما مغايرة الارادة الشهوة
فلا تاريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا تشهيه واما مغايرة الكراهة للنفرة فلا

منه
نفس

اجاز من قبل المذاهب
 وما بيننا وبينها
 في القواعد والمبادئ
 ادراك النافي وسبب
 بوجه تفريق
 وهو التام المختلف

فشهد الملاذ المحرمة ولا تريد ما بذكرها **قال الثامن عشر الخ اقول** الالم واللذة نوعان
 من الادراك حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى المنافي والملايم فيشترط حينئذ في محالهما
 الحيات وحيث اتما من الامور الوجدانية لا يفتقران الى تعريف لكن يقال فيهما على سبيل
 الجمل تنبيهها بان اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم ولا لالم ادراك المنافي من حيث
 هو منافي وشرطنا الحثية في القسمين وذلك لان ادراك الصوت الصيب والمصوتة من
 حيث اتما موجودان او محذوران او من العرضية او الجسمية لا يوجب لذة وادراك الضرب
 مثلا من حيث انه موجود او عرضي حادث لا يوجب لاما بل الموجب للذة والالم هو ادراك
 متعلقهما من حيث هو ملايم او منافي ثم ان هذه المنافات والملايم تختلف بالنسبة الى
 الاشخاص بحيث يكون الشيء ملايما لشخص ومنافيا لآخر ولذلك عرفها الشيخ في
 الاشارات بان اللذة ادراك وينيلها هو خير كما هو حيث هو خير وكما بالنسبة
 الى المدرك والنال ولا لالم ادراك وينيلها هو شر وباعية بالنسبة الى المدرك والنال ثم ذلك
 الادراك قد يكون حسيًا فيكون الالم واللذة حسيين كالادراك بالحواس الظاهرة وقد
 يكون عقليًا فيكونان عقليين فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب
 الالم وهو وجداني والكمال والنقصان متفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك و
 لما كان كمال لقوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك المحسوسات
 فان غاية المحسوس ادراك ظواهر الاجسام والتطوح وهو قابل للتغير والتبدل بخلاف
 العقل فانه يدرك الشيء باطنًا وظاهرًا ويفصله الى اجزائه وذاتياته وعوارضه والى
 جنسه وفصله فيكون ادراكه اتم فيكون اقوى وكانت اللذة العقلية اقوى من
 الحسية والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر قوله وسبب الامر الخ للاخر الحسني سبب
 والاستقراء احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس الالم بسبب تفرق اقسامها
 وفيه نظر فان التفرق امر عدمي والالم وجودي فلا يكون معللا به واجيب عن توجيهين
 الاول انه ليس عدما محضًا وحينئذ جاز التعليل به الثاني انه علة معدة لحصول
 الالم الوجود فيكون التفرق علة بالعرض والعلة بالذات سوء المزاج المختلف

[illegible]

والزاج هو الكيفية التوسطية الحاصلة من تفاعل العناصر الأربعة بعضها مع بعض وموئ الزاج مزاج غير أصلي وهو قيمان مختلف وهو ما يحصل الشخص نفعه ولعله كالحمى اليومية، متفق وهو ما يحصل بالتدريج كالحكمة الأولية موجب العلم وبلا يوجب بالوجودان قال التاسع عشر **قول** الإدراك هو اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس وهل هو زائد على العلم الحق أنه كذلك فحتماً لو جهين الأول أنا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بجملة النار وبين لمساها فان لمساها مولد العلم بها من دون النفس غير مولد الثاني أنه لو لم يكن زائداً على العلم مغايراً له لك كل موصوف به موصوفاً بالعلم واللازم باطل وإن الحيوانات العجم موصوفة بالإدراك وغير موصوفة بالعلم واللازمة ظاهرة ثم إن تلك الزيادة هل هي راجعة إلى تأثير الحاسة أو إلى إدراكها **قول** ذهب الحكماء والمعتزلة إلى الأول لأن في الإدراك تأثير الحاسة وتصور ذلك الشيء بالتصور هو العلم ويبقى التأثير وقالت الأشاعرة راجعة إلى المعنى لأن خلق الله تعالى وباعتباره يحصل الإدراك وهو باطل كما ينبغي وقيل غير ذلك وهو أن الإدراك مغاير لاند ثم لأن العلم حصول صورة الشيء في العقل وهو لا يكون علماً إلا إذا كان أمراكلياً بخلاف الإدراك فإنه يكون الخيال فيكون مغايراً إلى حاصل في النفس والتحقيق ههنا أن الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين لتألف الحدود والبراهين من التصورات الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصية من الكلمات لغرض من التقرير والفساد لها والكلمات بعيدة عن ذلك والحد بالحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب تضافتها وتناسبها فتعلقها ليس هو الشخصيات بل مدركات الشخصيات الحواس ومدركات الكلية العقل وقد وقع الاصطلاح على وضع اسم

بطا واما الاول فلهذا السماع العكس
 استعماله في الوجه ولا يتناقض وانما
 جبا استعماله في الوجه ولا يتناقض وانما
 يتصل بنصف الكثرة العالم
 العيب وانما التناقض لا يتقبل
 اعلم ان العظيم والصغير والحقما
 اخرنا في قوله الرمز وهو قوله كما
 جعل العين في ادراك الرمز عند
 مقابلة الحق لا لانه من
 الشرايط العشر وهو سدا الحاصل
 وكما في البصر بعد النظر
 الغرضين والقابلية وفي حكمه وهو
 الضوء على طرف ركنه غير منقطع و
 على الجاهل التمدد لا ايضا وتوسط
 الشا وعند جماع هذا الشرايط
 الوضوء والسماع وهو محصله
 الموصوفات من قوع وقوع الزايد
 ذلك التوجه الى وسط الاعمال والسماع
 السماع من جهة الجوز على الحنة وانتهى
 هو محصل يتكيف في هذه الحنة وانتهى
 وهو في الجوز والسماع وانتهى
 الادراك اذا عاين ان يعطى الحق

كان من كرامات
 العنبر
 لما في الخارج فانه
 لم يدر عنه كان حفظه
 فسادا مجردا عما عساه
 من غير الجمع
 ما بينا في الكون
 للنفع ووقع النفع
 اقل من الجلب النفع
 فانه اذا كان النفع
 لم يدر عنه كان حفظه
 فسادا مجردا عما عساه
 من غير الجمع
 ما بينا في الكون
 للنفع ووقع النفع
 اقل من الجلب النفع
 فانه اذا كان النفع

العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فها حينئذ نوعان تحت جنس وهو مط
 الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسمها
 ابو هاشم اللبس من البين فلم يعد حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية
 بان قسم اللبس الى اربعة اقسام كما يجب ان اعرفت هذا فنقول الاول الابصار واختلفت
 كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى انه يحصل بانطباع صورة
 المرئي في العين وهذه بعض الاوائل وجماعة من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج
 شعاع من العين على شكل مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال
 المصنف وكل القولين بطل ما الشعاع فلو جوه القول ان الشعاع اما ان يكون جها او
 عرضا فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سياتي من الانتقال على الاعراض
 محال وان كان جها استحال ان يخرج من العين جسم بقدر رجز العين يتصل بهذه الاجسام
 العظيمة قال شيخنا فيه نظري جواز ان يكون صغيرا ثم يذكر الثاني لو كانت الرؤية بالشعاع
 لوجب ان يثبوتش بالرياح العاصفة اللطيفة فكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان
 ما لا يقابله دون الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فوجد
 ان يكون ثم خلاء يدخل فيه الشعاع والخبر يكذبه قال المحقق الطوسي رحمه الله جميع
 ما ذكرتموه كله ينتقض باستحالة الكواكب لثيرة كالشمس والقمر احاط بهما في الارض
 باننا لا نقول ان الشعاع يخرج عن الكواكب حتى يلاقى الاجسام الثقيلة بل محاذات
 السير لجسم كثيف سبب معدن حصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا بانتقال من
 الثراليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم في الصغير وهو محال
 اجابوا عنه بانه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرات فان المصنف في الاسرار
 هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظيسته في الصغير بل ينطبع صورة مستقر
 له في الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول ههنا بمثل ذلك لان البصر يدرك
 العظيم على عظمه والصغير على صغره ولما بطل القولين ذكرهما هو الحق عندنا وهو
 ان الله تعالى جعل للعين قوة يدرك بها المرئي عند المقابلة والشرائط والمقابله

سبب من ذلك فافضة الله تعالى تلك القوة وقرب من هذا مذهب الشهيد السرد في تلك الشرايط
 عشرة الأول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك الثاني كثافة المبعر
 فانه لو كان لطيفاً كالهواء لم يدرك الثالث عدم البعد المفرط الرابع عدم القرب المفرط
 كالشيء في الحدقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في الزرات السادس وقوع الضوء امام من
 ذاته او من غير السابع كونه غير مفرط كسوء الشمس الثامن عدم الحجاب التاسع تعدد
 الابصار اي توجه النظر اي نحو المرمى العاشر توسط الشفاق اما على تقدير عدم الحجاب
 على تقدير وجوده فلا يتوسط شيى والمتم قائل بوجود الحجاب فلا وجه لهذا الشرط عند
 وعند حصول هذا الشرط باجمعهما اتجهب للرؤية عند الحكماء والمعتزلة والمحققين وفي ذلك
 الى الضرورة لانه يلزم من عدم ذلك القبح في اكثر القضايا العقلية وخالف الاشاعرة
 في ذلك اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول الشرايط محتجين باننا نرى الكبير صغيرا
 وليس بسبب فيه الا رؤية بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الجمع في الشرايط فلو كانت
 الرؤية واجبة عند حصول الشرايط لرأينا جميع اجزائه نكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه
 صغيرا بل نراه كبيرا والوحدان يخالفه والجواب ان هذا خطأ فاننا لو جوزنا ذلك للزم
 ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة واهار جارية ونحن لا نراها وهو سفسطة ولما
 ما ذكره فليس بدال على مطلوبهم لوقوع التفاوت وفي القرب والبعد بالنسبة الى
 الاجزاء فلهذا ادرنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة وتحقيق التقادير
 يخرج خطوط ثلاثة من الحدقة الى المرمى احدها عمود والباقيات ضلعا مثلثا فاعد
 المرمى والعمود اقصر لانه يؤثر زاوية حادة والضلعان اطول لانها يؤثران قائمتي الزوايا
 الثاني من الانواع الادراك السماع وهو يحصل بتبجح الهواء الصادر عن قلع او فرع
 عنيف بحيث ينقلع الهواء فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي
 في الصماخ وهو عصب مفروش داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوق تسمع ما يلاقي
 من الاصوات وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال
 بعضهم ينفية وانه لا يفتقر الى الهواء ولانما ادركنا الصوت من وراء الجدار على



هيئة فان من المحال ان يبقى القوج على شكل الصوت مع صدم الجدار وفوقه في مسامته
وهذا مجرد استبعاد من غير دليل النوع الثالث الشتم وهو قوة مودعة في حليته
لحليته الشدي فائتيان من الدماغ في مقدمه قد فارقنا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقها صلاحية العصب خلوق الله تعينها تلك القوة الشامة وخلق في
الخرالاف عظما مثل المصققات فيه ثقبون ينفذ الهواء التكيف براحة
ذا الراحة في تلك الثقوب فيصل اليك الزائد من فيحصل الشتم النوع الرابع
اللس وهو انفع الادراكات اذ باعتبارها يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي
فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعة ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد
عليه فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا
نقصان فوهبه الله قوة سارية في جميع سطح بدنه هي اللس يدرك بها ما ينافيه فيجعله
عنه وما يلازمه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هي عليه
فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقي القوى من الشتم والذوق
وغيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال وبقائه على الاعتدال وبقائه
انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهو قوة واحدة واكثر ذهب الجمهور من الحكماء
الى الثاني وقسموه الى قوى اربعة الاول الحاكم بين الحار والبارد الثاني الحاكمة بين
الرطب واليابس الثالث الحاكمة بين الصلب واللين الرابع الحاكمة بين الخشن
والأملس بناء منهم على ان القوة الوحيدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب
آخرون الى انه قوة واحدة تترك جميع هذه الكيفيات قال في الناهج وهو الاول
النوع الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلد
ولا يكفى فيها بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم ذي
الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين اللذين تحت اللسان المولدين للعاب
ويجب خلق تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلا للذوق

به منعوتاهو هناك لان الحركة تنعت بكونها سريعة وبطيئة دون الجوهر فانه لا ينعت بهما لكن
لا بد من لانتها الى محل جوهر ولازم التسلسل لان العرض هو الذي لا يقوم الا بالتغير فذلك الغير لا ينج اما ان
يكون جوهر او عرضا فان كان جوهر اثبت المطلوب وان كان عرضا افتقر الى شئ آخر يقوم به وينقل الحكم
ونقول فيه كما قلنا في الاول يلزم اما التسلسل او لانتها الى محل جوهرى يقوم به وهو المظهر النوع الرابع
ان يجوز عليها البكا خلافا للاشاعة وتخريجه حيث هنا ان نقول العرض على قيمين قار وغير قار
فالقار هو الذي يجمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجمع اجزائه
في الوجود بل يتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر اذا عرفت فنقول
لا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار هل هو باق ام لا فقالت المعتزلة والمحققون
نعم هي باقية وادعى ابو الحسين هنا الضرورة وذلك لان الحكم كما يحكم ببقاء الجسم الذي شاهدناه في الزمان
الاول كان يحكم ببقاء العرض الحال غير فرق بينهما وخالف الاشاعة في ذلك وقالوا الاعراض
مطلقا غير باقية بل توجد انا فانا وهذا متوجه في غير القار اما القار فلا لما قلناه احتجوا بان
البقاء عرض فلو بقيت الاعراض قام العرض بالعرض اجيب باننا منع كونهم عرضا بل هو امر عقلي
وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمان الاول الى الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله وقد
تقدم الخامس انه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن اختصاص احد الشئيين
بالاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر كالسواد الذي في المحل اذا عرفت هذا
فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد في محلين لو حيز الاول له كما لا يعقل حصول جسم واحد
في مكانين كما لا يعقل حلول عرض واحد في محلين وفيه نظره فانه قياس العرض على الجسم فلو صح
ذلك لامتنع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة وغيرها الثاني انه قد
تقدم ان المحل علة في تشخص العرض فلو حل العرض في محلين يلزم توارده علة في نامتين على
محل واحد وهذا متعصى وهو محال كما يجي وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض
بمحلين كما زيد كالتأليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاولين ذهبوا الى ان العرض
الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض الحال في احد المحلين حال في الاخر بل ان العرض الواحد
حال في مجموع شئين صار اجتماعهما محلا واحدا له كالحياة والقدرة والعلم قوله

(٦٤) وفي خمسة احوال كل مقتول
 يقتل او ياربى فما على الاخر
 والاختلاف انما مقابله
 انما يكون الجماعه
 فتلا بيان والتقابل
 على اربعة اصناف
 من ص

وقول بعض الاول اعلم ان الاضافة على قسمين متحدة وهي التي تجد طرفها كالاخوة والجوار ومختلفة
وهي التي يختلف طرفها كالابوة والبنوة فقال بعض الاول ان الاضافات المشقة عرض
واحدة قائم مجلدين وهما المضافان فان الاخوة كما هي قائمة بهذا الاخ كك هي قائمة بذلك الاخ وكذا
الجوار وهذا باطل فان اخوة هذا الذاك قائم بخواصة ذلك لهذا قائم به فليس هنا عرض
واحدة قائم مجلدين غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان السادس ان الاعراض حادثة
وقد تقدم بيانه قال البحث الخامس قول هذا البحث من الامور العامة لكل واحد من
الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام الاول في تقسيم التعاريف اعني اللذين يمكن ان يفارق
احدهما الاخر الى التماثل والاختلاف والتقابل وتقريره ان نقول العقل هو الصورة
الحاصلة في الذهن فكل معقولين حصلا في الذهن اما ان يكون المفهوم من احدهما قائما
بحيث يكون كل منهما سائما مستلخا في المعقولة الاولى فان كان الاول فيهما المثالان كزيد و
عمر فان الذي يفهم من زيد وهو الحيوان الناطق هو بعينه المفهوم من عمر وهو مختلفا
بعوارض مشخصة كالان والوضع والكيف وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول المصنف
ان تساويا في تمام الماهية هو النوع اى يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم
من احدهما بتمامه هو المفهوم الاخر فيهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم من السواد
لون قابض البصر ومن البياض مفرق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما في محل واحد
باعتبار واحد ولا فان كان الاول فيهما التلاقيان لتلاقيهما في المحل كالسواد والحركة وان كان
الثاني فيهما التقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد
فاللذان يشتمل الاحجاب والتسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة احتراز من الشبهة اللذين
يجتمعان في الذات الواحدة كالتلاقيين المحتمعين في المحل الواحد كالبياض والتسكوت
وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيه التضاد فان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات
واحدة من جهتين كزيد مثلا فانه قد يكون ابا عمرو وابنا خالد وقولنا في زمان بنيتها على ان
المتقابلين قد يتعاقبان على لذات في زمانين فان الجسم قد يكون اسود في زمان ثم يصير
ابيض في زمان اخر اذا تقر هذا فالتقابل جنس تحت اربعة انواع وهما الضدان والمضافان

وہی ہے جو ہمیں

في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد لا يدخل فيه الاشياء المتضادة لجواز ان يتعاقب في اوقات مختلفة
 وقولنا يمكن علوها فيه على التعاقب تأكيد لذلك وقولنا وقد يغلو محل عنهما اما لعدم المحل
 او لوجوده وعرائه عنهما كالهوى الخالي من جميع الالوان واما التحقيق فهو ما ذكرنا مع قيدا خروجه
 وبينهما غاية التباعد كما قال المصنفها الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان في محل واحد وبينهما
 غاية الخلاف كالسواد والبياض فان هذا النوعا كثيرة واقعة امتداد واحد كالسود والحمرة
 والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد والبياض غاية التباعد
 فيكونان ضدتين والبواقي ليست كذلك بل بعضها اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا
 الاعتبار بل باعتبار الاول فيكون اعم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز للواحد تضاد
 كثيرة كما عرفت من السواد فان جميع الالوان غير السواد ضده لا يجامعه في موضوعه
 بذلك الاعتبار وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد تضاد واحد لا ناشط فيه
 غاية التباعد وغاية التباعد بين المرضين لا يحصل الا اذا كانا الطرفين قوله ولا يعرض التقابل
 للاجناس وذلك مما علم بالاستقراء سواء كانت تلك الاجناس عالية او سافلة او متوسطة
 ان قلت الخبز والشرج جنسان مع انها ضدتان قلت تمنع كونها جنسين سلمنا لكن تمنع
 كونها ضدتين من حيث ذاتهما بل مرجحت تقابلهما من حيث الكمالية والنقص
 ذلك لان الخبز حصول كمال الشئ والشرع عدم ذلك الكمال عن الشئ القابل له فبينهما
 تقابل العدم والمملكة قوله ولا الانواع الا اذا دخلت تحت جنس اخر ذلك ايضا
 علم بالاستقراء ان قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين
 اما الشجاعة فلا دخل تحت الفضيلة واما التهور فلا دخل تحت الرذيلة والشجور
 المحر نوعان بينهما تضاد وليس اداخلين تحت جنس اخر اما الجواب عن الاول فهو ان
 تقابلهما لا من حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما
 عارضان لهما ومن الثاني باهتبا جوهران والبحث في انواع الاعراض قوله والتضاد
 قد يغلو محل عنهما التضاد بالنسبة الى المحل بل انقسام الاول ان يغلو المحل عنهما معا
 ولا يشترط بالوسط كالهوى الخالي عن السواد والبياض من باقى الالوان الثاني ان يغلو

انما نقضها بالثالث لا يخلو عن احدها بل اما هذا واما ذاك على
 ما لا ينفصل الحقيقي كالحركة والتكون فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد الكونين ضرورة لا
 اما ان ينهدل او لا فلا ظل متحرك والثاني ساكن **قال** النقيضان الخ **اقول** القسم الثاني

من اقسام التقابل

من اقسام التقابل التناقض النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصيدان
 ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصيدان
 معا على شئ من الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما في المركبات وهو عبارة عن اختلاف
 قضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخر كقولنا الانسا
 كاتب الانسان ليس كاتب نقيضها الاختلاف بالقضيتين يخرج اختلاف زوات يقيد
 الاجاب والسلب يخرج اختلافهما بالجمعية والشرطية وغيرها ويقيد لذاته يخرج ما يقتضيه
 ذلك لذاته بل اما المخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانساب
 بحيوان او لا يجاب قضية وسلب لازم ومحمولها هو انسان زيد ليس باطلاق فانه لا
 الاختلاف بواسطة ان سلب لناطق مستلزم لسلب الانسان وهذا القسم له شرايط
 في جانب الموضوع وشرايط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى واحدة النسبة الحكيمية في
 القضيتين وتفاصيل ذلك واحكامه كلها مذكورة في النطق ثم هذا القسم له خواص عتبار
 بها عن باقي اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف
 البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضادان يرتفعان لخلو الحمل عنهما و
 العكس والملكة ايضا يرتفعان لخلو الحمل عنهما والعدم والملكة ايضا يرتفعان لعدم الحمل
 الواحد استعداده على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي
 فانها متعابلة بحسب الوجود الخارجي واما التناقض فبحسب القول والاعتقاد بمعنى القولين
 متقابلان واعتقادهما ايضا كذلك **قال** والعدم والملكة الخ **اقول** هذا هو القسم الثالث
 وهو تقابل العدم والملكة وعرفه باقتضا نقيضان يختص موضوعهما كالعدم والبصر فان
 علمهما واحد فان العدم البصر لا عن اتي شئ كان بل عن محل مخصوص يمكن اقتضائه
 بالبصر بخلاف التناقض كاذن ولا انسان فان الانسان عدم الانسانية عن اتي محل

من اقسام التقابل

من اقسام التقابل
 من اقسام التقابل
 من اقسام التقابل

(٧٢)
 ولا يجوز التسلسل
 ولا يجوز طائفتان
 بالنسبة الى الآخر كالابن
 لا يعقل معها
 والتضاد بينهما

كان ثم هذا القسم ينقسم ايضا على قسمين احدهما مشهورى وتايها تحقيقى اما المشهورى فالملكة
 كل وجود في موضوع من شأن ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه واما عدم
 لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الوجود في وقت امكان وجوده فيه فالملكة كالبر
 والسن والبشر والشعر في الرأس وقتها والعدم هو العى والدمر والصلع في وقت البصر و
 السن والشعر فعدم البصر عن الجزء وقبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان
 ينبت له السن وعدم الحجية عن الصبي لا يكون من عدم الملكة لا مكان الانتقال الى الوجود
 واما عدم البصر عن الجزء وبعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعر
 لحيته عنه فن عدم الملكة واما التحقيقى فهو اعم فالملكة هنا كل موجود في موضوع اعم
 من ان يكون الموضوع من شأن شخصه ان يكون له ذلك الوجود في وقت تقديم او من
 شأن شخصه في عودته كعدم الحجية عن الامرد او من شأن نوعه كعدم الحجية عن المرتبة
 او من شأن جنسه كعدم الذكورة عن المرتبة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلد فان
 طبيعة الشخصية والتوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحوان قابلة فالتقسيم
 الاول اخص من الثاني **قال والتضاد** بان الخ **اقول** هذا هو القسم الرابع من اقسام
 التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين احدهما ما لا يتوقف تعقله
 على تعقل اخر وهو ما عدا المضاف فلها تعريف المضافين بقوله وهما الاكلا
 لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر ثم ان هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما مشهور
 والاخر حقيقى وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى
 الآخر فالاول هو المشهورى كالكاب والابن مثلا من حيث هما اب وابن فان كل
 واحد منهما لا يعقل الا مقيسا الى الآخر ولهما وجودان اخران وهما ذات كل واحد
 منهما والثاني هو الحقيقى كابوة الاب وسوق الابن فانه ليس لهما وجود في الخارج
 عن كون كل واحد منهما مقيسا الى الآخر **قال والخارج** **اقول** اختلاف الناس
 في وجود الاضافات في الاعيان فقال الحكماء انها موجودة في الازدهان اخصت
 الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء مثلا حكما صادقا مطابقا للواقع والفوقية

الكل في تقابل

لم يدر مع سالبه ظنية وهي الاستي من الاضافات وهو موجود

جميع بين يدي
الكل في خزانة

لا يجوز ان يكون امرًا عديمًا لانها تقيض الفوقية الصادقة على المعدوم فيكون عديمته لاستحالة
كون صفة المعدوم شرعية ولا لزوم ثبوته واذا كان اللا فوقية عديمة تكون الفوقية ثبوتية
وهو المطلوب احييت المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بحل
فيكون لها اضافة الى ذلك وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة في الخارج فتكون قائمة بحل
وننقل الكلام اليه ولزم التسلسل وهو محال وهو لازم على تقدير وجود الاضافات في الخارج
فلا تكون موجودة في الخارج وهو المطلوب قال شيخنا في هذا نظر لان القائل بعدم الاضافة
موجود في الخارج وح كايتم الدليل لانه لو قال قائل لو كانت الاضافات موجودة في الخارج
لكانت صفة قائمة بالحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون
موجودة قلنا ممنوع لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض
الاضافات دون بعض فجاز حينئذ ان يكون اضافة الاضافة من الاضافات التي لا وجود
لها في الخارج قال رحمه الله تعالى في المحل اقول قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثاليين
المختلفين والمتقابلين وعرفت ان المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين
يجتمعان بقي البحث في المثليين فقال رحمه الله انهما لا يجتمعان ايضا كالمتقابلين وهو
مذهب الاشاعرة والاوائل خلافا للعزلة احتج الاولون بانها لو وجدت في محل واحد لم
يكن بينها ما يميز مع كونها اثنين وذلك محال لان التعدد يقتضي التميز وانما قلنا انه لم يكن
عليها ما يميز حينئذ لان التميز انما يكون باحدا من ثلاث اما الذات والوارث والعوارض
والاقسام الثلاثة هنا منفية اما الذات والوارث فاما حاصلة لكل منهما والا لما كانا
مثليين واما العوارض فاما انما تكون بحسب المحل فاذا كانا معا في محل واحد فكل ما يعرض
لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للاخر ايضا بحسبه فلا تمايز فقد بان انه لو اجتمعا
لما امتازا وعدم امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والفرق بينهما اثنان ههنا قال
الشيخ رحمه الله اقول انقسام العقول الى الواحد والكثير من الامور العامة الشاملة للجواهر

۱۳۰۰

[illegible]

ولا عرض فالمعقول ما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو ما
 يكون واحدا بالذات او بالعرض لان عدم قبول لقسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض
 كالعرض الحال في الجوهر الفريد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات وهو الجوهر المفرد ثم الواحد بالذات
 قد يكون واحدا بالشخص وهو ان يكون مانعا من الشراكة كالزيد فان شخصه واحد لا اشتراك
 فيه وقد يكون واحدا لا بالشخص فلا جرم يكون له جنسان احدهما تقبضي الكثرة والاخر تقبضي
 الوحدة فجبهة الكثرة انت كانت مستقرة فهو الواحد بالنوع كزيد وعمران نوعهما واحد وهو
 الانسان وانت كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس قد يكون قريبا ومتوسطا وبعيدا فالواحد
 بالجنس القريب فكما قلناه هو الانسان والفريس فان الحيوان جنس قريب لهما والمتوسط اما
 بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانها واحدان بالجنس المطلق او بالبعيد كالانسان
 والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد بقول بالتشكيك على هذه
 بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اول بالوحدة من الواحد بالجنس وهو بالقرب اولي
 منه بالمتوسط والبعيد فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي العرض تكافؤ
 في الكم يسمى مساواة وفي الكيف تسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل يسمى
 مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف تسمى مطابقة قوله والواحد بالنوع كثره
 بالشخص الخ لان النوع لا بد له من اشخاص لانه القول على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك
 الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالاعتقاد وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية قد تكون
 واحدا كالتمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد تكون اكثر كالانسان وغيره من
 الانواع والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه القول على كثيرين مختلفين
 بالحقيقة قوله والواحد بالشخص الى اخره اعلم ان الواحد بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام
 او لا فان كان الاول فاما ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة
 لذاته والقسمة وهي مكان ان يفرض فيه شيء غير شيء اخر كالأبعاد الثلاثة فانه يمكن ان يفرض
 في كل واحد منها طرف غير طرف اخر او يصح الانقسام عليه لغيره كالجسم الطبيعي فانه يقسم
 لانقسام الأبعاد القائمة به فالجسم على قسمين تعليمي وطبيعي فالعلمي هو نفس المقادير الثقل

الانسان والفريس فان الحيوان الذي هو جنس لطاو هو واحد بالجنس

وانما هو الحق والعدل والعدل
 من الامور التي لا تتغير
 في العالمين
 (٧٥)
 انما هو الحق والعدل والعدل
 من الامور التي لا تتغير
 في العالمين

في
 الحق
 والعدل
 والعدل

في
 الحق
 والعدل
 والعدل

في الحق والعدل والعدل وانما هي تعليلها لانها ما هي عند اهل النعالي اعني اصحاب العلوم
 الرياضية والطبيعي هو محل هذه المقادير ربيتي طبعيا لان الجسمية بالنظر الى طبيعته
 وان كان الثاني فاما ان يكون ذا وضع اي يمكن ان يشاء اليه اشارة حسية او لا يكون
 كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليها كالمقس المناطق عند من ثبت تجرد
 ومن جملة اقسام الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا يقسم الى الاقسام المتقدمة
 والخارج **اقول** الوحدة والكثرة من المعلومات البدئية فلا يفترق في تصورهما الى
 اكتساب تعريف وما يقال في تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة
 بانها عبارة عن كونها منقسمين تعريف لفظي غايه متدبل لفظ حتى يلفظ جلي وهما
 من العقولات الانسانية المتصلة في المراتب الثانية من العقل فليس لهما في الخارج تحقق
 بذاتهما فانا نعقل الشيء اولا ثم نعقل كونه واحدا وكثرا فالوحدة والكثرة عارضان
 للعقل اولا ولا يتصور قيامهما بانفسهما بل مجرد ضمهما فاما ان اعتبارا ان وقد نازع في
 ذلك قوم من الاولاد وجعلها عرضين موجودين في الخارج لزم التسلسل باللازم بطا فاللزم
 مثل بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ اما ان يكون واحدة او
 كثيرة لا جازان يكون كثيرة والا لزم انصاف الشيء بمنا فيه لان الكثرة منافية للوحدة
 فتكون واحدة فيكون لها واحدة وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج ايضا ونقول ايضا
 ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الاولى ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظران الوحدة هي
 عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلنا ولا شك في ان هذا المعنى موجود متحقق في
 الوحدة سواء اعتبرناه اولا فنقول يكون لها واحدة اخرى قلنا ممنوع فان وحدة الوحدة
 عنها واما الكثرة فلانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ اما ان تكون قائمة
 ببعض اجزاء عليها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جازان يقوم ببعض اجزاء عليها
 والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من اجزاء عليها والا لزم منه فساد الاول
 ان يكون الواحد كثيرا ايضا الثاني ان يكون العرض الواحد قائما بحال متعددة والقسما
 باطلان وهما لا زمان من فرض وجود الكثرة خارجا وهو المطلوب وفيه نظر لجواز ان

(١) لا يصحف العدم وهو الله
 (٢) لا يصحف العدم وهو الله
 (٣) لا يصحف العدم وهو الله
 (٤) لا يصحف العدم وهو الله
 (٥) لا يصحف العدم وهو الله
 (٦) لا يصحف العدم وهو الله
 (٧) لا يصحف العدم وهو الله
 (٨) لا يصحف العدم وهو الله
 (٩) لا يصحف العدم وهو الله
 (١٠) لا يصحف العدم وهو الله

لا يصحف العدم
 وهو الله

يكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع قال الثالث للوجود الخ أقول قيمة الوجود الى القديم
 والحادث ايضا من الامور العامة وهي قيمة حقيقته لا يجمعان ولا يرتفعان الوجود اما
 ان يكون لوجوده اول ولا يكون فالاول والحدث والثاني القديم فالقديم فستره المتكلمون
 بامر من متلازمين احدهما لا اول لوجوده وثانيهما لا سبقهما العدم وكذا الحدث اما الذي
 لوجوده اول والذي سبقه العدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة كابي الحسين
 هو الله تعالى لا غير وخالف في ذلك جماعة وعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته
 وعند مشيئة الاحوال هو الله تعالى واحواله المحنة كما يقول ابن هاشم وعند الفلاسفة
 هو الله تعالى والعالم بجماله وعند الحرانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلاها الله
 ثم والنفس وواحد من فعل غير حي هو الهوى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان
 هما الدهر والحلا والحزن خلاف هذا كله لما ياتي من دليل التوحيد والدلالة على كون
 جميع ما مداه حدثا والحدث عندها هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة والثبنيين
 ما عدا الله تعالى وصفاته وعند الحرانيين ما عدا الله سبحانه واما الحكماء فيفسرون الحدث
 باعم مما ستره المتكلمون وتقريرا كذا انهم ان نقول قالوا تفسير الحدث كما ذكرتموه انما
 يتاتي بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتاتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزائه ولا
 بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو انه لا يتاتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم
 فلان سبق الشيء الى الشيء يقال على منتهى معان الاول لتسبق بالعلية كسبق حركة الاصبع
 على حركة الخاتم فاننا تصور حركة الاصبع اولا ثم يتبعها حركة الخاتم وان وجدنا معاني الزمان
 الثاني لتسبق بالذات ويقال لها السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على الشرط والواحد
 على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان السابق في القسم الاول يلزم من وجوده وجود
 لما هو بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالوقت
 اما بالحس كسبق الامام على المأموم في الحراب او بالعقل كسبق الجنس على النوع الرابع
 السبق بالتعرف كسبق العلم على متعلمه والشيء على امره الخامس السبق بالزمان كسبق الاب
 على ابنه وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس

علة للوجود ولا بالوجوب الثاني لأنه يتبع فيه السابق والسبوق والوجود لا يجمع العدم ولا بالشئ
 أي بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق إلا الخامس
 ومعناه ح أن زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لأنه مقدارها
 والحركة تستلزم الحجم لأنه معرضها وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى
 إلى حادث لا يكون مسبوقاً بالعدم بالتفسير المذكور ثبت أن التفسير المذكور لا يتأتى بالنسبة
 إلى كل واحد واحد من أجزاء العالم وان لم يثبت وجود حوادث لا أول لها وقد أحكموه
 فتبين الأول وأما الثاني وهو أنه لا يتأتى بالنسبة إلى كل العالم فلا أن الزمان إما أن
 يكون جزء من أجزاء العالم أولاً والثاني محال ولا يلزم أن يكون نفس واجب الوجود لأن
 العالم عنده كل موجود سوى الله تعالى فالغاي للعالم هو الله تعالى والأول أيضاً محال لأن
 كون مجموع العالم مسبوقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال وإذا
 لم يكن التفسير المذكور يتأتى بالنسبة إلى كل العالم ولا إلى كل واحد واحد من أجزائه فلا بد
 أن يفسر بما هو اعتمد من ذلك وهو ما كان مسبوقاً بالغير فان لم يكن اجتماع السابق والسبوق
 هو الحادث الذي فترقوه أعني الزماني وان لم يمكن فهو الحادث الذاتي ومعناه أن الممكن
 من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان وجد يكون وجوده بغيره فلا استحقاق له
 سابق على الوجود لأن ما بالذات سابق على ما بالغير وإنما قلنا أنه لا يستحق الوجود
 لذاته ولم نقل يستحق الوجود لأنه لو استحق الوجود لكان ممتهناً وقد فرضناه ممكناً
 وإنما قلنا أن لا استحقاق الوجود السابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لأن
 يلزم أن يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد جامعاً لأنه مستحق للوجود بالغير
 وحينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديماً وحديثاً وهو موصوف بهذا الحدوث والفرق
 بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق ما بين العام والخاص إذ الحادث الزماني لا يجمع
 القديم الزماني والحادث الذاتي يجمع القديم الزماني ولهذا قالوا بأن العالم قديم الزمان
 وان كان محدثاً بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام بأننا لا نسلم حصر السابق فيما ذكرتم
 بل لا بد له من دليل وان تمسكنم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين ثم ان هنا قسمين

(٧٨)
 الكرامة في الامور
 واللازم في التسلسل
 من الصفات الاعتبارية
 والحدوث والقدم
 ضعيف من حيث هو

اخر من السابق ليس من الجسمة وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض كالامس على اليوم فانه
 ليس بالعلية لوجبه الاول اذ لو كان بالعلية لزم تاثير العدم في الوجود وهو محال وبما به ظاهر
 الثاني ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها
 معلول ولا بالذات اما اولها فلتساوي الاجزاء كقلها واما ثانيا فلانتساع اجتماع المضافين هنا
 في الوجود وامكانه بالتقدم الذاتي لا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو
 محال ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في حد ذاتها شرفا ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا اخر من
 التقدم وهو السابق بتقدير الزمان ويكون حينئذ سبقا لعدم على الوجود في نفسه الحادث
 بهذا المعنى فيكون عاما في تقاد العالم ولا جزاء وكذا الكلام في تقديمها لباري نعم على العالم
 وهو ان لو قدرنا وجود ازمنا لها الكار الله تعالى بوجودها ولا يتربط بوجود زمان
 مصاحب له تعالى واللازم القدم ويتسلسل الازمنة ولما كانت هذه المسئلة من
 المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام قال والحدوث والقديم الخ اقول ذهب المشهورون
 الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يجهلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق
 غيرها او سبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها فالاول حدوث والثاني قدم
 وليسا من الصفات الحقيقية والاهيان ويخالف في ذلك الكرامة حيث زعموا ان الحدوث
 من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بان القدم من
 الصفات الحقيقية الخارجية واستدل على مذهب المحققين بما تقر به ان نقول لو لم يكونا
 اعنى القدم والحدوث من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل وانصاف الشيء بما ينافيه
 واللازم بقسميه باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة انهما لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين
 لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فاقضاه قدم او حدوث فان
 كان القديم حادثا لزم انصاف الشيء بما ينافيه وان كان قديما كان له قدم ونقلنا الكلام
 اليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث ان كان قديما لزم انصاف الشيء بما ينافيه وان
 كان حادثا كان له حدوث ويلزم التسلسل وفيه نظر ليجوز ان يكون قدم القدم عينه وكذا
 حدوث الحدوث فلا يلزم حينئذ تسلسل وايضا فانها اذا كانا ذهنيين فهما ثابتان

الكلام في الزمان
 والقدم والحدوث
 بوجهين

(٦٠) امتناع ان يكون زوجي
الطقة الموحدة زمان
مع امكان ان يكون
هو القاطن الصار
مع امكان ان يكون
الراجح الموحدة اما
يكون مؤثرا في غير
منه من

الثاني لو كان علة الحاجة هي الحدوث ولزم الدور بمراتب واللازم بط فاللزوم مثله بيان الملازمة
أن الحدوث كبنية الوجود لأن الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة متأخرة بالطبع عن
موصومها والوجود الموصوم متأخر عن إيجاب الموجد بالذات تأخر المعلول عن علته وإيجاد الوجود متأخر
عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخر بالطبع واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع اثنتان بالذات واثنان بالطبع فيكون متقدما على
معار هوجم اورد جدك على هذا الدليل بان هذا القابل يكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما
فسره به بل يفسره بأنه خروج الماهية من العدم الى الوجود وهو هذا التفسير ليس متأخرا عن
الوجود لأنه ليس صفة له بل للماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكره لم يفسره بما حيزه
عن علة الاحتياج التي هي فاعليته لأنهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه نظر فانه لو كان
الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعدم الحدوث اللهم الا ان يقال ان علة الاحتياج
هي الحدوث في حالة العدم لا مط وحينئذ جاز ان تكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا
لغير الحدوث وهو استمرار الوجود ولا استبعاد في تعدد الحالة في حالتين العدم والوجود
والاول ادعاء الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك فبسبب تصور
الاطراف قال الرابع الموجد بالخ قول تقسيم الوجود الى العلة اعنى المؤثر والمعلول
اعنى الاثر ايضا من الامور العامة فلهذا ذكرهنا ولما ذكر ان الحدوث مفتقر الى المؤثر
اردف بذكره وقسمه الى المختار والوجب وتقريره ان نقول للموجود ما ان يكون مؤثرا في
غيره اى مفيدا للوجود غيره واثر الغيرة اى مستفيدا للوجود من غيره فان كان الاول
فاما ان يكون مع ادكان اى لا يؤثر ولا يفيد الوجوب او مع امتناع ان لا يؤثر ولا يفيد
الوجود فالاول هو الفاعل المختار والثاني هو العلة الوجبة كالنار للاحراق وان كان
الثاني من القسم الاول فهو المبدل وقد اطلق المتكلمون على تسميته موجدا واثر
موجودا والحكماء على تسميته باعلة ومعلولا قال ولا يمكن ان تكون العلة اقول العلة
اما ان تكون نفس المعلول او جزؤه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة على
المعلول والتي لا يتقدم على نفسه فبقين يكون اما جزوا او خارجا عنه فان كانت جزؤه

遊玩

[illegible]

برص الشرج
 داء الكبريت
 داء الفم
 داء العين
 داء الأذن
 داء الأنف
 داء اللسان
 داء الحلق
 داء البلعوم
 داء القصبة
 داء الشعب
 داء الرئة
 داء الحجاب
 داء البطن
 داء الكبد
 داء المرارة
 داء المعدة
 داء الأمعاء
 داء القولون
 داء المستقيم
 داء الشرج

يجتمع عليه على كثرة بمعنى ان بعض افراده يكون واقعا بعلة والبعض الآخر واقعا بعلة اخرى
 وهكذا كالحجارة النوعية فان بعض افرادها كحجارة النار واقعة بالنار والبعض الآخر كحجارة الادوية
 والعدو وامثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة اخرى اما اذا نظر كل فرد من افرادها على حدة
 فانه يستغنى عن مجتمعه له مع علته علة اخرى لما قلنا من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج **قال**
ولا يمكن الخ اقول يريدان يبينان ان العلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان له علة مركبة
 وتقرير انه لو جاز ذلك لكان لا يخفى اما ان يكون لكل واحد واحد من اجزاء تلك العلة على حدة
 فانه في ذلك العلول وفي شئ من ابعاضه او لا في ذلك العلول ولا في شئ من ابعاضه و
 الاول باطل ولا يلزم اجتماع على العلول الواحد الشخص على كثرة وقد تقدم بطلانه وكذا
 الثاني لانه مستلزم بوجوده لا بعض لذلك العلول فيكون مركبا وقد فرض وجبا من
 جميع الجهات هذا خلف واما الثالث فهو ان لا يكون لشي من تلك الاجزاء تاثير في العلول
 ولا في ابعاضه فاما ان يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء امر باعتبار حصول ذلك العلول
 او لا فان كان الثاني لم يكن ذلك العلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزاء
 ليس له تاثير في ذلك العلول ولا في شئ من ابعاضه والفرض انه لم يحصل عند الاجتماع امر
 يقتضي ذلك العلول فلا وجه لم يكن ذلك العلول معلولا لتلك الماهية المركبة وقد فرض
 معلولا وهذا خلف وان كان الاول يكون ذلك الحاصل بالحقيقة هو العلة في ذلك العلول
 لان وجوده وحده وبعدمه اشفي وليس مرادنا بالعلة الا ذلك وح نقل الكلام اليه
 ونقول اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون مستغنيا عن تلك
 الاجزاء او لا فان كان الثاني لم يكن التركيب مفروض او لا حاصلا في العلة بل اما في قابل
 العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان كان حاصلا من
 الاجزاء والفرض ان التركيب مفروض في العلة هف ثم ان نقل الكلام الى كيفية حصول ذلك
 البسيط من تلك الاجزاء ونقول اما ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تاثير في ذلك البسيط
 او في شئ من ابعاضه او لا فيه وفي شئ من ابعاضه الى اخر الكلام حتى يلزم اليس فان كان
 الاول اي يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في العلول ولا في العلة

لا يمكن
 ان يكون
 علول
 واحد
 من
 جميع
 الجهات

في جعلها معلول من علته التامة في كل وجه من وجوهها
 (٨٣) من علته التامة في كل وجه من وجوهها
 من علته التامة في كل وجه من وجوهها

البسيطة فلا يكون لها مدخل في التأثير التامة وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية تأثيره في ذلك العلول
 البسيط ونقول فيه كما قلناه في الاول الى اخر الكلام والحاصل انه لو امكن ان يكون العلول البسيط من
 كل وجه علة مركبة للزم ما احتما على كثرة على معلول فخصي وتركيب ما فرض بساطته او
 فرض ما ليس بمؤثر مؤثر او خلافاً للفرض والتسلسل والاقسام كلها باطلة فتاثير العلة المركبة
 في العلول البسيط باطل وهو المصداق **قال** ولا يمكن تاخير الخ **اقول** قد عرفت ان العلة
 التامة ما هي وحيداً نقول بتبع تخلف معلولها عنها والا لزم الترجيح بلا مرجح او فرض
 ما ليس بعلة تامة علة تامة وكان الامر في تخ بيان الملزوم ان نقول لو لم يوجد العلول
 عند وجود علة التامة لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعد
 مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون متوقفاً على مرجح او لا فمن الثاني يلزم الترجيح
 بلا مرجح وهو محال ومن الاول لا يكون ما فرض علة تامة ههنا **قال** وعلة العدم
 عدم العلة الخ **اقول** لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئاً من الوجود والعدم للشيء
 بالنسبة اليه افتقر في انصافه باجدها الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود
 شرع في تعيين علة العدم فقال علة العدم عدم العلة اي في العقل مثلاً اذا قيل ان
 العلول انقلا في معدوماً اجيب بقولنا العدم علة ولا شك ان ارتفاع العلول عند
 ارتفاع علة ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او
 بامر اخر ملازم له فنقول استدلال المصنف رحمه الله تعالى على كون عدم العلة علة لعدم
 العلول في بعض تصانيفه بان عدم العلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى اثره ولا لكان
 ممسكاً ولا الى وجود شيء غير عدم علة لانه عند وجود علة يجب وجوده فتاثير ذلك الشيء في
 العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده معدوماً
 بالنظر الى علة عدمه ههنا ولا ترجيح لاحديهما لان فرضناهما تامين وان كان عند اختلاف
 بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان يقتضي للعدم هو عند ذلك الشرط او الجز
 لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزاها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزاها وشرائطها
 لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة

في كل وجه من وجوهها
 من علته التامة في كل وجه من وجوهها

من علته التامة في كل وجه من وجوهها

علة العدم
 عند التامة في كل وجه من وجوهها

(١٤) لا يمكن استنتاجها
 من كونها
 قد تم اثباتها
 على الملأ
 من كونها
 لا يمكن استنتاجها
 من كونها
 قد تم اثباتها
 على الملأ

فالممكن محتاج للعللة فان حضرت اثبت الوجود بوجودها وان عانت اثبت لعدمها والحق
 الطوسي قال في قواعد عدم العلة كالعلة لعدم لانها بعدمها ليست حقيقتها لانها
 عدم العلة فكيف تكون علة حقيقتها واعلم ان العلية والعلولية من الصفات الاعتبارية
 لاستحالة وجودها في الخارج والا لزم التسلسل وحينئذ امكن الحاقها بالوجود او بالعدم الثاني
 للوجود كعدم الملكات لان لها حظا من الوجود ولهذا اقتربت الى الحال كافتقار الوجود
 الى الحل وحيث كانت تلك الاعداد متمايزة بتمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة لبعضها
 معلولا كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم العلول وكذا عدم الشرط لعدم الشروط
 وامثال ذلك **قال** ولا يمكن استنتاج الخ **اقول** لما توقف دليل اثبات الصانع على ابطال
 الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالها والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على وجود
 فيما هو متوقف عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف آ على ب وب على آ او بمراتب
 كما يتوقف آ على ب وب على ج وج على د و د على آ وفي الاول دورا مصرحا والثاني
 دورا مضمرا وهو محقق بقبهيه والا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال
 وذلك لانه اذا توقف آ على ب مثلاً كان آ متوقفا على ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب
 اي على ج ود او بواسطة او بلا واسطة ومن جملة ما يتوقف عليه ب آ لا في نفسه
 فيكون آ لا في موقفا على نفسه والوقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم
 فيكون آ لا في متقدما والوقوف من حيث انه موقوف يكون متاخرا فيكون آ لا في
 متاخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخرا معا والتقدم من حيث انه متقدم يكون متوقفا
 قبل التاخر فيكون التاخر معدوما فيكون موجودا معدوما معا وهو محال وهو لا يزم من الدقة
 فيكون محالا وهو المطلوب **قال** ولا يمكن تسلسل الخ **اقول** التسلسل هو عبارة عن
 وجود ما لا ينشأ من الاعداد واقفوا الحكماء والتكلمون على انه يربط في الجملة الا ان التكليم
 عندهم ان كل عدد فرض غير متناه او اما الحكماء فشرطوا البطلان حصوله من الاول
 ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب لوضعها
 في الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذا ان

بعضها علة لبعضها

المتاخر فيكون متقدما متاخرا معا

فانما هو المطلوب من الاعداد واقفوا الحكماء والتكلمون على انه يربط في الجملة الا ان التكليم عندهم ان كل عدد فرض غير متناه او اما الحكماء فشرطوا البطلان حصوله من الاول ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب لوضعها في الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذا ان

فانما هو المطلوب من الاعداد واقفوا الحكماء والتكلمون على انه يربط في الجملة الا ان التكليم عندهم ان كل عدد فرض غير متناه او اما الحكماء فشرطوا البطلان حصوله من الاول ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب لوضعها في الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذا ان

الامران لم يحكوا بطلان وجوزوا عدم تناهيه وان حصا فيه احداهما دون الآخر وذلك جوزوا في
الحركات الفلكية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء منتهية لعدم اجتماع اجزائها في الوجود و
كذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلامه حينئذ فيها لعدم كون بعضها علة لبعض
وعدم تخيرها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزائها متجمعة في الوجود اذا
تقرر هذا فاعلم ان المصنف استدلل على بطلان التسلسل الذي اجتمع فيه هذان الشرطان
ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والعلولات ولم يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال
التسلسل لا يتوقف عليه اثبات واجب الوجود وتقرير ما ذكرناه لا يمكن تسلسل العلل
والعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع الحاصل من تلك العلل والعلولات ممكنا
لافتقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة والفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع وكل ممكن لا بد له
من مؤثر فالمجموع لا بد له من مؤثر والثوريه اما نفسه او جزئه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه
وهو محال ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزئه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه
ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون مؤثرا في نفسه وهو محال لما قلنا بل يكون مؤثرا في
علله المتقدمة عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه نفسه
ولا جزئه تعين ان يكون المؤثر فيه هو الخارج والخارج عن مجموع العلل والعلولات
يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فستقطع السلسلة وهو المطلوب وهنا نظر لانا اذا
فرضنا المؤثر خارجا يلزم ان يكون واجبا لجوازه ان يكون خارجا عن مجموع السلسلة لا
عن مجموع الممكنات فمن الجائز ان يكون هناك ممكن خارج عن السلسلة المذكورة وتكون
هو العلة لجلتها وتكون علة الواجب او ممكن اخر غير الواجب يلزم سلاسل غير متناهية
وعلى كل التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة فالاولى ان يقال لا جائز ان يكون المؤثر في
مجموع السلسلة خارجا لانه اذا كانت علة السلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد
واحد منها لانه لو وقع كل واحد من السلسلة بغير لوقعت السلسلة من غير حاجة
اليه هف واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارده على اثنين على ذلك الواحد احدهما

(١٤) ان دخلت في التسلسل ولا يلزم التسلسل لان الصدور لا يخرج ولا يحقق له في الخارج ولا يلزم التسلسل من غير ان يكون له في الخارج ولا يلزم التسلسل من غير ان يكون له في الخارج

منه البسيط

ذلك الخارج ولا يخرج عنه التي توجد في التسلسل ولا يلزم التسلسل فلا يكون الوتر في التسلسل خارجا وحيداً نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم ما تاتى من الشيء في نفسه او في علله او اجتماع علة من علل معلول واحد والكل في لازم من التسلسل فيكون محالاً وهو المطلوب **قال** ويمكن استناد الخ **اقول** ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات والقوايل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واختاره المصنف واجتنب الحكماء بان الواحد حقاً من جميع الوجوه لا يصدر عنه اكثر من واحد لزم اما التركيب في ذلك الواحد او التسلسل والا لزم بقسميه باطل فكذا يلزم بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلاً كالف وب كان مفهوم صدره الف غير مفهوم صدور ب بدليل انا نعقل احدهما ونذهل عن الآخر وكل من هذا شأنهما متغايران وح حينئذ نقول اذا تغاير الصدوران فاما ان يكونا داخليين فيما هيتهما او خارجين عن ماهيتهما او يكون احدهما داخلياً والآخر خارجاً فان كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما داخلياً والآخر خارجاً وان كانا خارجين نقلنا الكلام ونقلنا ان صدور واحد هذين الصددورين مغاير لصدور الآخر فاما ان يكونا داخليين او احدهما داخلياً والآخر خارجاً وذلك ملزم للتركيب فيكونان خارجين فنقول كما قلنا في الاول وهكذا ويلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فظاهر لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون محالاً والتسلسل محال ايضاً كما تقدم وهما لازمان من جواز صدور اكثر من واحد من العلة البسيطة فيكون محالاً وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول من حيث النقض وهو ان يمنع القسمة ويحصرها بان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج فيقال فيهما اما ان يكونا داخليين او خارجين الى اخر الكلام اما اذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فاما ان يختار حينئذ احدهما خارجاً ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة ثم ان المصنف استدعى على الصدور امر اعتبارياً لا وجود له في الخارج بانه لو كان موجوداً في الخارج لزم التسلسل والا لزم باطل فكذا يلزم بيان الملازمة انه لا جاز ان يكون واحداً

الفصل الخامس في اثبات ان
 العجبة وصفا وحيثما
 هو في الثانية من
 موجب فانها لا تكون
 ثالثة وان كان
 لثالثة انتفى الحثوث فانها
 مثبت واجب فالقول
 بان كان مكنيا انتفى
 من حيثها هو القول
 بانها لا تكون
 في الثاني

فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص به ويرسم بانها الكل المقول على حقيقة واحدة فولا عجزا
 وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها وفي غيرها ذلك هو العرض العام كالماشي فانه مشترك بين
 الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقةها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانها لكل
 المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فولا عرضيا فالكل اذا خمسة اقسام نوع وجنس وفصل
 وخاصة وعرض عام في قولنا المص او جنس ان كان جزؤها المشترك نظرا لا تنقاضه بالفعل
 البعيد كالحساس فانه جزء اناهيّة وهو مشترك بينهما وبين غيرها وليس حبا بالافصلا
 اما اذا قيدناه بالتمام كما ذكرناه ابدفع الابراد ونقي للتلاثة الاول الذي اي الثلاثة الاول اعني
 النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي اما النوع فلانه نفس الذات واما الاخيران فانهما مسوبا
 الى الذات بكونهما جزئيين لها والنسب الى الذات ذاتي والاخيران اعني الخاصة والعرض العامة
 يقال لها العرضي لخروجها عن الذات وعروضها لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء واما على
 ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشيئي
 لا ينسب الى نفسه ففي الاول الغيبة الى الذاتي وعينه ثمانية فان الكل اما ذاتي او عرضي او
 ليس لاحدهما **قال الفصل الخامس في اثبات الواجب الوجود تعالى وصفاته الخ اقول لما**
 فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمة لاثبات الواجب تعالى شرع في بيان اثبات الله هو المقصود
 بالذات والحمد في هذا الفن واستدل المصنف على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو
 ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود واجب وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب
 العزيز بقوله تع اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان
 العالم محدث وكل محدث منتقل الى الوجود فالعالم مفتقر الى الوثر وهي طريقة التحليل واليهما
 اشار في الكتاب بقوله سه يهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فالاول
 برهان لحي والثاني اتق وتقرى الاول ان نقول هيئنا موجود بالضرورة فان كان واجبا
 ثبت المطلوب وان كان ممكنا انتفى الى موثر لما تقدم من احتياج الممكن الى الوثر ضرورة
 وان كان واجبا فالمطهر وان كان ممكنا انتفى الى موثر فان كان هو الاول لزم الدور وان كان
 غير فان كان واجبا ارضهنا اليه ثبت المطلوب والا كان ممكنا ارضهنا ونقل الكلام اليه

الكل هو الذات
 النسب
 في الثاني

في الثاني
 في الثاني
 في الثاني

وهكذا حق يلزم ما الانتهاء الى الواجب والتسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فليزما الانتهاء
الى الواجب وهو المطلق وفي قول المصنف فان كان واجبا ثبت المطلوب وأنه لزوم ففي التسلسل نظر
لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا والمؤثر في ذلك الممكن واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاول
ان يقال فان كان واجبا او متنهبا اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وهي هنا برهان
بدعي غير متوقف على اثبات الدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعي
العلامة سلطان الحقيقين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والدين على بن محمد القاشي
قدس الله سره وبحضرة العباس سره وببانه متوقف على تقرير مقدمتين احدهما تصورية
والاخرى تصديقية اما التصورية فهي ان مرادنا بالواجب التام ما يكون كافيا في وجود اثره
واما التصديقية فهو انه لا شئ من الممكن موجب تام لشي من الاشياء وببانه ان إيجاد الممكن
لغير متوقف على وجوده ووجوده من غير فإيجاد غير من غير لغير اذا اقرر هذا فنقول
ههنا ما موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام يوجد وليس ذلك ممكنا لما قلنا في المقدمة
التصديقية فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المطلق وعلى هذا البرهان نقضات
اجماليان اما الاول فهو ان يقال لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي واللازم
باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة ان الحادث اليومي ممكن مستقر الى موجب تام يؤثر
فيه ويوجد وليس ذلك ممكنا كما قلناه فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم
قديم المعلوم فيكون الحادث اليومي قديما وهو باطل والجواب اننا لا نعلم انه يلزم من
قدم الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا والمؤثر
هنا مختار كما سيجيء في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي واما الثاني فتقريره ان نقول
لو صح دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر ممكن
فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكنا كما قلناه في ان العبد فاعل والجواب بالتزام
فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شئ من الممكن موجب لغيره هو التام كما اشرنا اليه لا
ليس بمؤثر مطلق جاز ان يكون مؤثرا ناقصا ولا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله
ولا مباشر قريبا بالنسبة اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الالات
الواجبة تم فاعلا لكل وهو ناقص منكم بيان

١٧٨

وحيثما كان
فانظر في القلبي
والجواني
والعبداني
المؤمنين

المقدمة وغير ذلك والفائل يكون العبد موجد المراد كونه تاما اي كافيا باستقلاله لوجود
اثره بل الله انه مباشر قريب وان لم يكن تاما قال وجوده الخ اقول **اختلف**
الناس في وجود الواجب تعالى هل هو نفس حقيقة في الخارج ام زايد عليها فذهب الاشاعرة
الى الزيادة والحكام والمحققون من المتكلمين الى انه نفسها واختاره المصنف واستدل عليه
بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسها لكان زايد عليها صفة لها لا يقال ماهية موجبة
والصفة مفقورة الى موصوفها خارجا وذهنا اما خارجا فظاهر واما ذهنا فلا يمكن تعقلها
الامر فنكون مفتقرة اليه في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون الوجود
الواجب تعالى ممكنا فيلزم امكان الواجب ههنا واما بطلان اللازم فظاهر الثاني انه لو لم
يكن وجوده نفسا ماهيته لزم ما انتقاره الى غيره او تطرق لعدم اليه او تاثير المعد في
الموجود او وجودا لما هية مرات متعددة او الدور والتسلسل واللوازم يابرها باطله لان
من كون وجوده زايد على حقيقته فيكون باطلا فيكون نفسها هو المطلب بيان الملازمة انه
لو كان وجوده زايد على حقيقته لكان صفة لها والصفة مفقورة الى الموصوف والموصوف
غيرها والمفتقر الى غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقر الى الوثر فالصفة التي
هي الوجود هنا مفقورة الى الوثر فالوثر هنا اما ماهية الواجب وغيره فان كان الثاني لزم
افتقار الواجب الى غيره وهو محال وهو اللازم الاول وان كان الا فاما ان توثر الماهية فيه فهي
او هي معدومة فان كان الثاني لزم تطرق العكس الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو
اللازم الثاني ولزم ايضا تاثير العدم في الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث
وان كان الاول لا ي توثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بهذا الوجود او غيره فان
كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو متحصل الحاصل وهو اللازم الرابع لزم ايضا
توقف الشيء على نفسه وتقديمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس و
ان كان الثاني اي تكون موجودة بغير هذا الوجود فنقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا
في الوجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا وهو محال فقد
بان انه لو كان موجوده زايد على حقيقته لزم احدها هذه اللوازم الستة او اثنان منها وكل

وان كل موجود بشرط فذلك
الشرط ان كان
موجودا معلوما عند علي فاقد
انفكاك موجوداته استخلا
والعدم منه بيا الشرطين
قدم العالم والناظر باطل
لما انه لو كان موجودا لزم
فانه تعالى دخلا في الوجود
ملكنا من البحث الثاني
نظرا الى العاليه ولا يمكن
وهو ان لا يجد الاستحالة

واحد منها تم على حدة فلو لم يكن وهو المطلق اخرج العالمون بالزيادة على حقيقته تعالى بان ما هيته
غير معلومة ووجوده معلوم فاهيته غير وجوده لان العلم مغاير لما هو غير معلوم اما ان هيته
غير معلومة فلما يأتي واما ان وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك
على وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك هو الجزئيات يكون خارجا عنها لعدم
كونه نفسها او جزئها لاستحالة التفاوت في الماهية واجزاءها والوجود المدعى كونه غير حقيقته
التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي يستحيل حله على غيره ولا يلزم من
مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص لان هو معروض له والحاصل ان التوابع
تعد وجودين كما اشارنا اليه في اول هذا الشرح لعمدها شامله واغیره من الموجودات وذلك
هو العلوم والثاني يختص به وذلك غير معلوم **قال** وهو اني اني **اقول** الانبي هو ان
لا اول لوجوده والابد في لا اخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الباري تعالى ازل لثابتا ابديا
لتطرق لعدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفى لازمية اوبعد وجوده على تقدير نفى الابدية
وكما تطرق لعدم اليه يكون ممكنا فلولا لم يكن الباري تعالى ازل لثابتا ابديا لكان ممكنا لكن
ثبت انه واجب الوجود **هف قال** البحث الثاني في انه تعالى قادر الخ **اقول** لما فرغ
من اثبات الذات شرع في اثبات الصفات وشرع في اثبات صفات الثبوتية لكونها
وجودات والسلبية اعداما والوجود اشرف من العدم ولا تنفي مقدم على غيره وليس
مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة في الخارج بل المراد بها ما تقابل السلبية اعم من ان تكون
ثابتة في الخارج او في الذهن وابتداء بالقدرة لتوقف اصل اليجاد عليها فاما العلم فيتوقف
بعد اليجاد الفعل على احكامه ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف لقادر
المختار والفاعل الموجب ونقول في بسطه هنا ان الفاعل فاصد عنه الفعل فاما مع جواز
ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه ولما دع الى الطرفين او مع امتناع ان لا يصدر
عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعي لهما الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالاشياء
في حركات النسوية اليه من قيامه وقعوده وامثالها والثاني هو الموجب كالتار في احراقها و
الشمس في اشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجه الا ان المختار يمكنه الفعل والواجب

فريق العمل
العالم

عند حصول
الملاءمة
يجب حصول

ان کا حادثہ
مظنا الکلی

وہو و خیر

مکمل و فائزہ
قدر

1

1000

14

انهم العالم القديم واللازمة
 تعالى صاحب العالم القديم
 فلا يكون كمالا في نفسه
 الثاني لا يكون كمالا في نفسه
 (٩٢)
 من صفات الله تعالى
 من صفات الله تعالى
 من صفات الله تعالى

بالنسبة الى فعله والموجب لا يمكنه الترك بالنسبة الى فعله الثاني ان المختار يجوز تاخر فعله عنه
 والموجب يمنع تاخر فعله عنه الثالث وجوب كون المختار عالما بفعله بخلاف موجب واعلم انه
 قد اشتمل من القوم اعني المتكلمين ارا الفلاسفة قائلون بايجاب الله تعالى بالمعنى المذكور والمحققون
 ينفون هذا النقل عنهم ويقولون بانهم يقولون باختياره تعالى وقد حقق الحق الطوسي قدس سره
 نفسه موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال الحكماء يقولون كل فاعل فعل بآداة
 مختار سواء قارنه فعله في زمانه او تاخر عنه وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في
 الداعي وذلك لان الحكماء يجوز ان تعلق الداعي بالوجود ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع
 الفعل وحيث لقدرة والداعي اذ لياتي فانه مل اذ لم يكن ثم قال بقدم العالم والتكلمون
 يقولون ان هذا الحكم ضروري اذ الودي الى الوجود لزم تحصيل الحاصل وهو محقق اذا تقررت
 هذا فنقول استدل المصنف على كونه نه الى مختارا بما تقر به انه لو لم يكن البتة تعالى
 مختارا لكان موجبا وكل ما كان موجبا كان العالم قديما لكن قد ثبت ان العالم ليس قديما
 فلا يكون الباري قديما موجبا فيكون مختارا وهو اللطام اما الصنع اعني الشرعية الاولى
 فعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبر اعني الشرعية الثانية اعني
 كل ما كان موجبا كان العالم قديما فلانه اما ان يكون موجبا لذاته اي من غير توقف على شرط
 او لا لذاته بل يتوقف على شرط فان كان الاول لزم قدم اثره ويستحيل تاخر عنه لما عرفت
 من وجوب وجود العلول عند وجود علته التامة فيستحيل تاخر العالم وحيث قد ثبت قدم
 الباري قديما لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك الشرط قديما او حادئا
 فان كان قديما لزم القدر ايضا لان عند وجود العلة وشرطها يجب وجود العلول
 وحيث هما قديمان فالعلول قديم وان كان حادئا نقلنا الكلام اليه ونقلنا حيث انه مستند الى
 فاما ان يكون تاثيره فيه لذاته او بشرط قديم فيلزم قدم العالم ايضا بشرط حادث وتنقل
 الكلام اليه وهو جبر او يلزم التسلسل **قال احتجاجنا قول** لما ذكر الدليل على نفوق
 تعالى موجبا اشار الى حجة القائلين بالايجاب وهم الفلاسفة علما هو المشهور والجواب
 عنها ونفري حجتهم انه كل ما كان العالم قديما كان المؤثر فيه وهو الله تعالى موجبا لكن

اما في
 الثاني
 فلا

القدم حق فالتالي مثله اما اللزامة فظاهرة لاستحالة كون القديم انما يختار لما قررتموه من ان
 الداعي لا يتوجه الا الى العلة فيكون الموثر فيه موجبا وهو المطلوب اذ لا واسطة بينهما واما حجة
 المقدم فلان كلما يتوقف عليها التأثير في وجود العالم اما ان يكون قديما او حادئا فان كان
 قديما لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود العلول اذ لو جاز عدمه ح
 فيفرض عدمه في تلك الوقت ووجوده في وقت اخر فاختصاصه في احد الوقتين بالوجود
 ولا بالعلة اما ان يقتصر الى مرجع غير الاول ولا فان افتقر الى مرجع غير الاول لم يكن كليا
 لا بد منه في التأثير حاصل الا لا والفرض انه حاصل لهف وان كان الثاني اي لا يقتصر
 الى مرجع لزم الترجيح من غير مرجع وهو محال اذ لو جازنا ذلك لزم استغناء العالم عن
 الموثر لحواز ترجيح احد طرفيها لمكن على الاخر لا لمرجع ولا سند باب اثبات الارادة به تعالى
 اذ سبق دليلكم اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجع وان كان حادئا افتقر الى موثر وان كان قديما
 لزم قدم الحادث ولا لزم الترجيح بلا مرجع كما بيناه وان كان حادئا افتقر الى موثر فيلزم
 التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسد المنع ما تقدم
 من الدلالة على جدوته وقوله كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم ان كان قديما
 لزم القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله واللزامة الثانية ممنوعة لان ذلك انما
 يتم في حق المولجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود اثره معه
 لحواز ان يخص بوقت دون وقت لا من خلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثره
 عنها قوله يلزم استغناء العالم عن الموثر الخ قلنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين المتناز
 على الاخر من غير مرجع محال وذلك يلزم من تجويزه اسناد باب اثبات الصانع اما ترجيح
 الفاعل المختار احد طرفي فعله على الاخر لا لمرجع فلا يتم انه محال وسد الامثلة التي تورد
 المشايخ وهي الجائع الذي يحضره رغي فان متساويان والاطشان الذي يحضره انا فان
 متساويان والهاب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر مع انه لا
 مختص هناك لان المختص هو العلم بمزيتها احدهما على الاخر والعلم بمتف والمختص بمتف
 والزية في نفس الامر لا تصح للخصصية هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب وهو

فان قلت كما ينبغي ان لا يكون العلم بالمتنوع
 من غير ان يكون بالمتنوع في نفسه بل بالمتنوع
 في الخارج كما ينبغي ان لا يكون العلم بالمتنوع
 من غير ان يكون بالمتنوع في نفسه بل بالمتنوع

جواب المصنفين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة قاضية بطلان الترجيح بلا مرجع مطلقا ولا منظر
 المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم العلم بالمتنوع لا يفي بالخصص مطمع انا تمنع عدم التخصيص في تلك
 المواضع اذ ميل الفاعل فيما ذكره الى احدها صادق للتخصيص حينئذ نقول في الجواب عن اصل
 الشبهة انا مختار امتقاره الى التخصيص وهو العلم الاولي باشتغال الفعل على المصلحة التي لا تحصل
 الا في ذلك الوقت وحل محض العالم اذ لا كانت شرايط الوثر به لازية مع انا نقول ان
 دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان تقولوا بالحادث اليومي موجود محدث فلا بد
 له من مؤثر فكلما لا بد منه في وجوده اما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما لزم قدم الحادث
 اليومي وهو موجود وان كان حادثا لزم التسلسل فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا
 عن العالم **قال تبتك** قد تمة تعارض الخ **القول** لما بين انه تعالى كان قادرا
 شرع في حكم قدرته تعالى قدرته تتعلق بجميع القدورات وهو مذهب الاشاعرة و
 جماعة من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء منعوا من
 قدرته تعالى على اكثر من الواحد وحكوا بان لا يصدر عنه بذاته لا شئ واحد وهو **المقل**
 وقد تقدم حجته على ذلك والجواب عنها وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته
 على اشياء سببا في ذكرهم وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المصنف
 من عموم قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادرا على بعض القدورات وجب ان يكون
 قادرا على كل القدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت ببيان
 الشرطية هو ما لا جله صح ان يكون ذلك لبعض مقدورا هو الامكان لا استحالة
 كون الواجب والمنع مقدورا عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدرة
 لما ياتي من دليل وحده الواجب فيكون الكل مشترك في صحة المقدورية فلو كان قادرا
 على بعضهن ون بعض لكان التخصيص اما ذات المقدور وهو باطل لما بينا ان المقصود
 لمقدورية مشتركة فتكون المقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل
 ايضا لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا شفي التخصيص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة
 الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادرا على الكل والالزام التخصيص من غير تقييد وهو مح

الكلام في ان لا يكون العلم
 بالمتنوع من غير ان يكون
 بالمتنوع في نفسه بل بالمتنوع
 في الخارج كما ينبغي ان لا يكون

خلاف معلومه من
 وهو من غير
 فلا متناع من غير
 لا من اللزوم
 فمتناع من غير
 على القبح لا من غير
 حيث منع من قديم
 بخلاف النظام

قال وخالف النظام **اقول** لما ثبت عموم قديمه شرع في بيان المذا الباطلة فهذه الباب
 وذكر حججها ونسخها فمنها مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح واستدل عليه بانه
 لو كان قادرا على القبيح لزم كونه جاهلا ومحتاجا واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة
 انه لو صح قديمه عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه والمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
 فليفرض ذلك القبيح واقعا فاما ان يكون عالما بقبحه او لا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلا
 وان كان الاول يلزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجا اليه لما صدر عنه لان الغنى عن الشيء
 العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيما والبارى تعا حكيم فلورق منه لما كان ذلك الاحتياجه
 اليه فقد بان الملازمة واما محالية اللازم من كونه تعالى عالما بكل المعلومات غنيا عن
 ما عداه والجواب لا يلزم من كون الشيء مقدورا ان يكون واقعا يجوز كون الشيء ممكنا
 لذاته غير واقع والجهل والحاجة المذكوران لا زمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته فان
 الواحد هنا قادر على القبيح ولا يقع منه لعدم ذلك اليه نعم يمنع وقوع القبيح منه تعالى
 لاستلزامه الجهل والحاجة السخيلان عليه قوله ولا متناع من حيث الحكمة اشارة الى جواب
 سؤال مقدمه تقريره ان صدور القبيح اذا كان متناعا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرا
 عليه اذ لا شيء من المتناع بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته
 وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى فبالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدورا وبالثاني
 هو متناع فامتناعه حينئذ من حيث الحكمة لا عن كونه متناعا في نفسه **قال** وخالف
 العباد الخ **اقول** من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان الصميري
 وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجة ان ما علم الله تعالى وقوعه
 وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه لو وقع ما علم
 عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف
 ما علم وقوعه متناعا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلا ومعلوم
 واجب او متناع ولا شيء من الوجوب والامتناع بمقدور علمه فلا شيء من خلاف معلومه
 بمقدور علمه اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح

وجوده ويصح عدمه والواجب لا يصح عدمه فالمتنع لا يصح وجوده فلا قدرة عليهما والجواب
من وجوه الأول أنه يلزم من دليلكم هذا أن لا يكون له تعالى مقدراً أصلاً فضلاً عن غير الله
تعالى لأن الشيء إما معلوم الوجود أو معلوم العدم ونقيض الأول ممنوع فيكون هو الثاني
ونقيض الثاني واجب فيكون هو ممنوعاً والواجب والمنع لا يقدر عليهما فلا قدرة
حينئذ الثاني أن أوسط القياس غير متحد في المقدمتين فإن الواجب المنع في الصغير
هما الحاصلان بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى لذاتيان فإن الثاني للفقير
هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وإذا لم يتحد أوسط القياس لم يحصل الاشتراح الثاني
أن العلم تابع ولا شيء من التابع بموثر فاذا لم يكن العلم مؤثراً لم يتغير الشيء عن مكانه
الذاتي إلى الوجوب والامتناع أما الصغير فلا من مثال للعلوم وحكاية عنه و
مطابق له والأصل في المطابقة هو العلوم فيكون العلم تابعاً لوقوعه ووقوعه تابعاً
للقدره عليه وأما قل أن التابع متأخر ولا شيء من المؤثر متأخر فلو فرض مؤثر الزمان
كونه متقدماً متأخراً معاً وهو محال وفي صغير هذا الجواب نظراً أنه انما يتم في العلم
الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى نفعي قال وخالف الكعبية الخ **اقول من الثاني**
الباطلة ذهب أبي لقاسم الكعبية ويقال له البلخي أيضاً وهو أنه لا يقدر على مثل فعل
العبد واستدل على ذلك بأن فعل العبد إما طاعة أو سفه أو عبث لأنه إما أن يقع فخر
أولاً الثاني عبث وأولاً ما أن يقع موافقاً للأمر الشرعية أولاً والأول طاعة والثالث
سفه ففعل العبد لا ينفخ عن أحد هذه الثلاثة فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف مثله
بالطاعة والسفه والعبث والأول يستلزم أن يكون له تعالى أمر وهو محال والأخير
قيحان والقيح مستحيل عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المطلوب والجواب
أن المثليين كما عرفت من قبل هما التحدان في الحقيقة كحركة الجبل وحركة اليد فان حقيقة
الحركة فيهما واحدة والفعلان متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض
والطاعة والسفه والعبث أوصاف عارضة للفعل لا يوجب له مخالفة ذاتية واعتراض
الحق العلامة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب بأن لو كان مراد الاستدلال

لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور بل
 الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى فان افعاله كلها كك وان
 اراد الفعل المذكور ليس له غاية صحيحة عقلا وشرعا فالحصر ممنوع فان المباحات كلها ليست طاعة
 ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير سلمنا الحصر لكن لا نمانه لا يقدر على الطاعة والسفاه والعبث فانها
 ممكنة وكل يمكن مقدور له لكن الصارف يصرفه عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة قال
 وخالف الجبائيان حيث حكمنا **اقول** من الذاهب الباطلة مذهب الجبائيين ابي علي وابنه
 ابو هاشم وجاعة من العترة وهو الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله
 وتا بهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بانه لو قدر
 على عين مقدور لعبد اجتمع قادران على مقدور واحد وهو باطلا اما الشرطية فظاهرة واما
 بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع التقيضان واللازم باطل
 فكذا المروم بيان الملازمة ان المقدور من شأنه الوقوع عند ما ع القادر عليه والبقاء على العدم
 عند وجود صارفه فلو كان مقدورا واحدا وانما من قدرين وفرضنا وجود داعي احدهما وجود
 صارف الاخر في وقت واحد لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف
 فيكون موجودا غير موجود هما متناقضان ههه والكواب ان كون المقدور مشتركا انما يمكن
 اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع فيه الاشتراك من حيث
 تلك الاضافة فالمقدور غير المضاف يمكن اضافة الى كل واحد منهما على سبيل البديل وهو
 المراد من كون مقدورا احدهما مقدورا للاخر وحيد لا يلزم اجتماع التقيضين لان بقاء
 المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي
 ووجود الصارف كلها فليس الامر كذلك فيما نحن فيه وهذا انظر لما اولا فلان الفعل قبل
 الاتصاف الى احدهما لا يكون غير مقدور احدهما بل كما يصح اضافة الى الاخر وحيد
 تتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور الاخر لا يعين مقدوره وليس هو موضوع
 واما ثانيا فان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر
 الى القدرة يصير القادر مسببا اما الوجود المراد كذلك والصارف معنى وجود في القادر

لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور بل

بالقياس

ونحو ذلك من العلوم
 لا بد من ان يكون
 انما هو في نفسه
 المستلزم من جهة
 النفسية في جهة
 من انفسنا بعض العلوم
 ولكن انفسنا بعض العلوم
 بنحو علمه دون ما غيره
 ونحو ذلك من العلوم

ولا تقان الى ما قل شي من افعال الله تعالى فان كان العلم ضرورة حاصلها هناك فهي هنا اولى
 ان قلنا ان الكبرى منقوضة بالخل فانه يبنى بيتا مستدسا يخرجه الحراق في الهندسة والعلوم
 فانه يبنى بيتا في غاية الاحكام والتمل فانه يصدر هذه افعال بحكمة وسائر الحيوانات فانه يصدر
 عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شيء منها بعالم وينتقض ايضا بالاحتذى بفعل غيره كمن ينقش
 نقشا على حائط فانه ينقش النقاش فانه يفعل فعلا محكما مع انه غير عالم بالنقش قلت للجواب
 من الاول من وجوه الاول فمنع كون تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الفاعل في الحقيقة
 هو الله تعالى كما يقوله الاشعري وان الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقة بل هو فعل الله
 تعالى لانه فاعل السبب فيكون فاعلا للسبب الثاني سلمنا كونها فاعلة لكن بمنع
 كونها غير عالمة بما يصدر عنها بل هي متاعرة بافعالها كلها لا بد لنفوذك من ذلك ليل
 الثالث سلمنا انها غير عاللة لكن خلق مثل هذه الحيوانات بحكم والها بها فعل هذه
 الافعال الحكم من اجادها من غير توسط وعن الثاني به لان المحتذى فاعل حقيقة وليس
 هو مستقلا في فعله الحكم بل بمشاركة المحتذى ولذلك لو افرد لم يات شي يعيوبه
 فالنقص به غير وارد سلمنا لكنه صادر عنه على وجه الندرة ومراحمنا يكون كل من صدر
 عنه فعل حكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار المحتذى ليس كل ما دام الاحتذاء
 امكنه ذلك سلمنا لكن المحتذى عالم بفعله حال يقاومه وان لم يكن عالما به مط حيزه
 يصدق ان كل من فعل فعلا محكما فهو عال به الثاني انه تعالى مختار وكل مختار عالم اما
 الصغر فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد
 الى الشيء مسبوق بتصوره اولا والا لكان توجه اختياره الى دون غيره من اشياء تخرج
 من غير مزج وهو عال بالضرورة **قال** وهو عالم بكل المعلومات الخ **قول** الباري
 عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او مستغائدا كان او حاد ثا
 كليا او جزئيا متناهيا او كان غير متناهى خلافا لجماعة من الفلاسفة سياتي قوالهم
 والدليل على ما ادعيناه هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم وجبان يعلم كل معلوم
 لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فالوجهين الاول ان صفاته تعالى نفسية لصفته

في غير ذلك
 كل معلوم

في غير ذلك

لغوية

واعلم ان اضافة العلم كضافة
 الى المعلوم كضافة
 القدر الى المقدور كضافة
 من ذلك العلم وانما الله
 يعلمه بالاضافة اليها
 تلك المضافة
 من ذلك العلم وانما الله
 يعلمه بالاضافة اليها
 تلك المضافة

الغنية كصاحبة وجبت ما ان صفات تعالى فسيه فلما ياتي من كونه انفسه ذاته ومعلومه لذاته واما انما
 كصاحبة وجبت فلا تها لولم تكن كان لتوقف على الغير فلا تكون ذاتية الثاني ان اذا صحت ان يعلم
 كل معلوم لولم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاصه علمه ببعض دون البعض الاخر ترجيحاً
 من غير مرجح وهو محال واما المقدم فلا نه تعالى من ان يعلم كل معلوم اما التصرف في شيئا في
 واما الكبرى فلا ان معنى المحي هو الله لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى كل ما يمتنع
 ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة العلم الى العلوم الخ **اقول** هذه اشارة الى جواب
 حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نقول العلم بالجزئيات يقع على
 وجهين أحدهما ان يعلم الله وقع وسبقه او هو واقع الآن الثاني ان يعلم مقررنا بسببه
 لا الزمان ولا من حيث انه وقع او سبق مثل العلم بان اذا وصلت الشمس الى حد معين
 يقع المتوسط بينها وبين القمر بالارض ويحصل الخسوف ولا خلاف ان الله تعالى عالم بالجزئيات
 على الوجه الثاني واما الخلاف حصل بين الحكماء والتكليفين في علمه تعالى بها بالوجه الاول
 فذهب الحكماء الى منعه محججين بانه لو علم الجزئيات لكان علمه تعالى في وجهه يتغير لزم تغير علمه تعالى
 وهو محال بيان الملازمة ان اذا علم بان الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل
 يبقى علمه بوقوع الخسوف ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان
 كان الثاني لزم عدم الاول ووجوده غيره وذلك تغير في علمه تعالى فهو محال واما بطلان
 الملازمة فلا ان علمه تعالى نفس ذاته فيلزم من تغيره تغير الذات واجاب المصنف وجماعة
 من المحققين بان العلم من الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافة الى المعلوم كالمقدور
 التي تلزمها الاضافة المقدور واذا عدم المعلوم عدت اضافة الى كماله كما انه اذا
 عدم المقدور عدت اضافة القدر فلا يصير المقادر معدوماً لعدم مقدوره
 ولا تقدم عنه صفة الحقيقة بل اضافة اليه كذلك العلم اذا تغير معلومه عدت
 تلك الاضافة المتعلقة به وهي امر اعتباري ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم
 الذي هو صفة حقيقة وفيه نظر اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو
 باطل بل الجواب ان جميع الموجودات في الازل لا بد كل منها على ما هو عليه منكشف له وقد

مسألة
 في العلم
 بالجزئيات

تبين بيانه في اقل المسئلة **قال متن** وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة لان
ذاته لا تصح ان تكون معلومة واجتباهم بان العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العلم
او اضافة وهما مستحيلان في علم البار العالم بنفسه ضعيف على تقدير الاضافة والصورة
اما على تقدير الصورة فلا لها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته فلا ان الصورة
نفس ذاتية فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته واما على تقدير الاضافة فقبل هذا
ان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث على معقوله فصحت الاضافة لان العاقل
فلو كان شرطها والجواب ان نقول للذات مرجح يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث
يصح ان يكون علته وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم **اقول** البار يتعاين ذاته
لانها مفهوم من المفهوم التي يصح ان يعلم بكل ما صح ان يعلم وجب ان يكون معلوما لذاته
لانها معلومة والمقدمتان تقدم ببيانها وخالف بعض الفلاسفة في ذلك فنع من علمه
بذاته واحتج عليه بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه اما على
تقدير الصورة فلا يلزم منه اجتماع الامثال وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة
مساوية للمعلوم في ذات العالم فلو علم ذاته لخل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
المثليز وهو محال واما على تقدير الاضافة فلا يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معقول
لان الاضافة تستدعي متسبين المتغايرين والشيء لا يغير نفسه والجواب ان هذا
ضعيف اما على تقدير الصورة فلا حصول الصورة انما يقتصر اليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته
فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له العلم بذلك
المعلوم اما العالم بذاته فالعالم بمعلوم الشيء واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايرة
لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابراهيم بن
الاضافة لا تستدعي المغايرة لها من حيث انها معلومة فان المغايرة ولو بوجه ما كافي
اعترض في الدين الرازي بانه يلزم منه الدور فان هذه المغايرة يتوقف على قيام العلم بالذات
حتى تصير الذات علته ومعلومة باعتبارين والفرض ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة
على قيامه بالذات فلو كانت المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراد
بها حاصلة بالذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها

ويوجب ما كان فيه قيارا به انه لا يندور لان العلم مستقر بط الغائز صفو

تخارجية بل

من حيث كماله لا يمكن ان يكون عالمة معيارها من حيث ان تكون معلومة وهذا التقيد
 لا يتوقف المغايرة علم العالم بالفعل بل على امكان العلم ولا يلزم الدور وفيه نظرفاته تعالى ليس له
 صفة كالية بالامكان والقوة بل كالاتر كلها بالفعل مكلما صح له شئ وجب له وحيد شئ يعو
 الى التوال من اصله **قال** البحث الرابع في انه تعالى حتى **اقول** اتفق العقلاء على وصفه تعالى

بالحي واختلوا في معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهو جمهور
 المعتزلة ولا شاعرة الى انه تعالى له صفة تبوتية زائدة على ذاته هي الحياة لا جملها يصح ان يفيد
 ويعلم وذهب نقاة الصفات وهم الحكماء والباحين البصري والمحققون الى انها صفة
 سلبية ومعناها ان لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولا شك في ان هذا الوصف ثابت له تعالى
 ضرورة بعد ثبوت كونه قادر عالما والحكام من الحيثية بان الدراك الفعالي وهو قريب تمام كونه
 اخرج الاولون بانه لو لا اختصاص ذاته بما لا جملته صح ان يقدر ويعلم لو لم التخصيص من
 غير تخصص واللازم بطا فالمرور مثله بيان الملازمة ان الذات مساوية في الذاتية
 واختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون بعض يستدعي ذلك والجواب من وجه
 الاول سلمنا انه لا بد له من تخصص لكن لم قلتم انه زائد لم لا يجوز ان يكون لخصوصية
 ذاته تعالى سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبنى على تساوي الذات لكن اختصاص
 ذاته تعالى بتلك الصفة دون باقي وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لساير الذات
 كما يحكي بيانه الثالث سلمنا تساوي الذات الصفات ان لم يكن لتخصص لزم التخصيص
 من غير تخصص وهو محتمل وان كان لتخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جرا الى غير ذلك **قال**
 البحث الخامس في انه تعالى يريد **اقول** اتفق النكثون على وصفه تعالى بالارادة والقدرة
 الفلاسفة في ذلك فلم يثبتوا له هذه الصفة بناء منهم الى ان القاصد الى ايجاد شئ
 ان يكون مستكلا بذلك الشئ من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به ان يفعله فان
 القاصد لايجاد شئ لو لم يكن ذلك الشئ اولى به لما توجه القصد نحوه فلو كان تعالى
 مراديا لكان مستكلا فيكون ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفيه نظرفاته يجوز

في العلم والقدرة
 في العلم والقدرة
 في العلم والقدرة
 في العلم والقدرة

الحكيم

الحكيم

الحكيم

فلاسفة لنا
 فلاسفة لنا
 فلاسفة لنا
 فلاسفة لنا

ان يقصدا الى ايجاد الشيء لكون ذلك الشيء حسنا في نفسه فان وقوع فعل الحسن حين وقوعه واخرج التكلو
على ثبوت الارادة بما ذكره المصنف وتقريره ان الله تعالى وجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجد على شكل دون شكل
ان جاز ان يكون مثلثا او مربعيا او مائتا او غير ذلك من الاشكال الممكنة الاجسام باختصاصه وجوبه
بوقت وشكله بما هو عليه فيفتقر الى تخصيص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير تخصيص فذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان من شأنها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف
ولانما صح الفعل في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مستفاد منه فان كون الناطق ما خردا من علمنا بالانسان لا جلالا في الواقع كذلك
لان ذلك لا جلالا بغيره واذا كان تابعا لا يكون بغيره واذا كان تابعا لا يكون مخصصا لان
المخصص متقدم والتابع متاخر ولا باقي للصفات وذلك ظاهر فبقا ان يكون امرا خرو هو
الارادة وفيه نظر فان كون العلم تابعا انما يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الاحيان ^{التي} ^{تتأخر}
لا العلم الفعلي وعلم الله تعالى من القسم الثاني وح يكون متقدما فجاز ان يكون مخصصا
وهو العلم بانتماء الفعل ^{على} المصلحة قوله وهل الارادة في حقه تعالى الخ فذا تقدم في باب الاعتراض تحقيق
هذا المقام ونقول هناء ذهب ابو الحسين البصر الى ان ارادة تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا
المعنى صالح للتخصيص وكلما صالح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل ^{المتماثل}
على المصلحة او المصلحة العينية مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبر
فلانا انما احتجنا الى ثبات الارادة لا جلا تخصيص الافعال وتميزها حيث يوقعها الفاعل على حال
دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون هو الارادة والاعتراض عليه من وجوب
الاول لم لا يكون يجوز المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم
تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قيمين والتابع احدهما
لا غير الثالث قوله انه صالح للتخصيص قلنا هذا لا يمنع ان يكون هنا مخصصا اخر فان ذلك
جائز ومع جواز لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان ارادة في فعاله علمها
وفي افعال غيرها من غيرها ويرد عليه ما ورد على ابى الحسين في العلم واما الامر فهو معلل بالارادة

اجتهادنا في هذا العلم
 من اجل ما وجدنا من
 من هذا العلم من
 من هذا العلم من
 من هذا العلم من

من هذا العلم من
 من هذا العلم من
 من هذا العلم من
 من هذا العلم من

فهو مغاير لما وجدنا من هذا العلم من
 مع ان ما ذكرناه من هذا العلم من
 ان له صفة ثبوتية رائدة على الداعي من شأنها التخصيص لكن الاشاعة قالوا بعد هذا العلم من
 مجدها وسياتي تمام كلامهم واحتجاجهم في الجواب عنه قال المجتهد السادس في انه تعالى
 قادر الخ **قول** اتفقوا السلوك على وصفه تعالى بالادراك لورود ذلك في الكتاب العزيز
 واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدرجات وقيل
 الاشاعة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم اجتمع ابو الحسين على مذهبهم بان الادراك
 في حقه تعالى اما ان يكون هو العلم والاحساس وغيرها والاخران منفيان فتعين
 الاول وهو المطلوب اما بطلان الاحساس فظاهر لا يستحال الحواس عليه تعالى واما
 كونه غير العلم والاحساس فلا ينافي معقول فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء وبه لا ينافي
 له من تصوره او لا لان اثبات ما ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قولنا الثالث
 غير معقول وهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرا به على المطلوب ويعني انه متعقل
 فنقول لا يلزم من عدم تعقل الشيء نفيه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم لعدم ذلك
 الشيء واجتهد الاشاعرة ومن قال بالزيادة لوجوه الاول انه زائد على العلم والاشاعرة
 فيكون كذلك في الغايب الثاني انه لو لم يكن موصوفا بالادراك لانصف بضده وهو
 باطل لان ضده نقص والله تعالى منزّه عن النقص بيان الاول انه تعالى حي وكل
 حي يصح ان يدرك فلو لم يكن البار يتكامل كالمركب انضافه بعدم الادراك والجواب عن
 الاول ان الزيادة في الشاهد مسلمة لكنها راجعة الى اثر الحاسة والحاسة مستجيبة عليه
 فغير مستحيل ذلك الزائد وعن الثاني باننا لا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لانصف بضده
 الجواز والمحل عن الضدين كالموجود فانه لكونه جسيما يصح انضافه بالسواد والبياض ولا
 يلزم عدم انضافه باحدهما انضافه بالاخر نعم يلزم من عدم انضافه به انضافه بغيره
 لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص في حقه تعالى والقياس على الشاهد لا يتم فان
 حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال وليس في الغايب كذلك ولا يلزم من عدم

اما يعني بعدم العقولية لا سخالة انضافه به كما يفتقر الى جسم مجرد غير معقول وهو

١٠٠
 في بعض الأحيان قد يكون
 المقام غير واضحاً في بعض الأحيان
 اقتبس من بعض المصادر
 من غير أن يكون واضحاً
 ليلا العبارة أو هو واحد
 والحرف أو الحرف

تضاف به نقص وانضيا فانا منع كبرى لقياس اعنى كل حتى يصح ان يدرك فان كثيرا من الاخيار
قد ينفي عنه الادراك فان السمك وكثيرا من الهوام لا سمع لها والعقرب والحللا يصرفها و
الديدان لا سمع لها ولا يصرف لايتم المدعى والاولى ان تقول لما ولا الدليل النقلي على انفسه
تعالى بالادراك امنا بذلك واما ان حقيقة اللغوية تفقر الى الالات الجسمانية وهي مستحيلة
عليه تعالى فعلنا ان المراد ليس حقيقة اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
لجارات اليه لانه اطلاق اسم السبب على المستبب فيكون المراد به كونه عالما بالمديركات
قوله واحتجاج النفاة الى اخراشارة الى جهة الفلاسفة والمنايعين من وصفه تعالى الادراك
وتعريفها انه لو كان البار يتعالى موصوفا بالادراك لزم ان تصاف بالالات الحسية واللازم باطل
فاللزم ومثله بيان الملازمة ان الادراك البصر اما يخرج الشعاع او بالانطباع وكلاهما ^{مفتقر}
الى الالة وكذا الادراك السمعى توقف على وصول التوج الى الصماخ وكذا باقى الادراكات
وهو ظاهر فلو كان تعد موصوفا بالادراك لكان له آلات حسية وهو محال والجواب من جهتين
الاول انا منع التوقف على الشعاع والانطباع قد تقدم الثاني ان ذلك ان سلبنا توقفه
على الحواس فهو في اشاهد ما في الغايب فلا مجاز ان يكون في الغايب بمعنى آخر **قال البعث**
السابع في انه متكلم الخ **اقول** هذه الصفة ايضا مما خالفت فيها الحكماء لتوقفها على الالة الجسمانية
وعدم دليل عقلي يدل على غير ذلك وانفق المسلمون على تصافه تعالى بها لورود ذلك في النقل
ثم اختلفوا في تفسير ذلك فقالت المعتزلة معنى كونه متكلم انه اوجد حروفا واصواتا في اجسام
مخصوصة لنقل على المعنى التي يريد الله تعالى التعبير عنها وقالت الحنابلة كلامه عبارة
عن الحروف والاصوات المسموعة لكنه عندهم قديم وقالت الاشاعرة ان كلامه تعالى
معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم ليس بامر ولا فنى ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك
من اماليب الكلام وليس بحروف ولا صوت تدل عليه العبارة وسياتي في علم كلام
في هذا المقام واختار المصنف مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل على ثبوت الكلام
له تعالى بجهتين عقلي ونقلي اما العقلي فلان ايجاد حروف واصوات
في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو قدور لله تعالى فثبوت الكلام بهذا

مقامه اول
مقامه دوم
مقامه سوم
مقامه چهارم
مقامه پنجم
مقامه ششم
مقامه هفتم
مقامه هشتم
مقامه نهم
مقامه دهم
مقامه یازدهم
مقامه بیستم

وَاللَّهُ
أَكْبَرُ
تَعَالَى

عليه السلام
بغير الزمان
من المعجزات
أولها كالمعجز

مستدلی

والله اعلم
بما كنا
نعمين

بالغزو
الفا

الحق

ذهب إليه
شاعره ومنعوا من
من تعقله أو
من معانيهم
واللهي والمحجوبين
ذلك من أساليب
الكلام من أن

المعوق قدور الله تعالى اما الصغر فظاهر واما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى نادرا على المتكنا واما
 النقل فلنقله تعالى رد لآية موسى برأيها اولان كلامه تعالى سموع ولا شيء من غير الحرف
 والسموع سموع فلا شيء من غيرهما بكلام له تعالى واما الصغر فلنقله تعالى حتى يسمع كلام الله
 واما الكبرى فظاهرة لا يقدح استدلالنا على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور بيانه ان
 كون القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه تعالى متكلما بالقرآن فيلزم الدور لا ما يجب
 عنه باننا لا نعلم ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلما بل يتوقف على صدق الرسول وصدق
 الرسول يتوقف على المعجزة وهو اعم من القرآن لمحصله من غير القران من اتفاق القرو وغيره
 ثم نستدل على كونه تعالى متكلما بالقرآن لا من حيث انه من كلام الله بل من حيث هو خبر
 الرسول الصادق في كل ما اخبر به واستدل بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث انه
 كلام الله بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته واسلوبه وتركيبه قوله حقا لله والمعتزلة
 بالغوا الخ واعلم ان هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة وقد طول
 الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة وما اورد المعتزلة نقول
 ذهب الاشاعرة الى انه تعالى متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه تعالى معنى
 قائم به وانه واحد ليس امر ولا هي ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالغوا في انكار
 جميع هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين ملخصين له باوجز عبارة وذلك في
 مسائل الاولى قالت الاشاعرة الباريت تعالى حي وكل حي يصح ان يكون متكلما فلولم يكن
 تعالى متكلما كان موصوفا بصفته وصدقه نقص نعم الله عنه وقالت المعتزلة لانهم
 ان كل حي يصح ان يكون متكلما ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفا لوصف بصفته بصفته
 ولا نسلم ان صدقه نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في المسئلة الادراك الثانية
 قالت الاشاعرة الكلام عندنا نقول على قسمين الاول الكلام المحي وهو ايجاد الحروف
 بالاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر عنه بتلك الحروف والاصوات
 وهو الكلام النفسي كما اشار اليه الشاعرة في قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
 على الفؤاد دليلا اما القسم الاول فلا نزاع فيه واما الثاني فيدل على ثبوته ان ثبت ان

الالفاظ موضوعه بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو
 الاعتقاد لانه يخبر عما لا يعتقد وليس هو القدرة ولا العلم وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص
 قد ايمر بما لا يريد كما في قصة الامر لعبه واقامة لعذر عند السلطان حين يوعد على ضربه فانه
 يامر طالب غير مرده لطاعته فان طاعته مستلزمة لعقاب الساطة له والعاقلة لا يريد
 ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات ليس مما وضع له اللفظ فبقى ان يكون لمعنى اخر
 وهو الكلام اللفظي ويدل على تسميته كلام البيت المذكور وح قول لاء الدليل على كونه
 متكلما فلا جاز ان يكون كلامه هو القسم المحتى لان كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به
 لكن المحتى لا يقوم به فلا تكون صفة فبقى ان يكون هو القسم النفس وهو المطلوب
 والله تعالى متكلم معنى انه قائم به ذلك المعنى انفسى قالت المعتزلة انه لا شك ان المتبادر
 الى الافهام من قولنا تكلم فلان ليس لايجاب الحروف ولا اصواته ذلك مما لا شك فيه
 ولهذا قال شخص في الاخرس والساكت انهما متكلمان كذب العقلاء في ذلك ولو كان
 الكلام ما ذكره لما ساع لم تكذيبه ولان الاخرس والساكت لهما ذلك المعنى والمراد
 من البيت المذكور تخيل الكلام والالكان اخرس متكلما مع انه كلام شرعي غير مفيد
 للمباحث العلية وقولهم في الاستدلال على التسم الثاني بان اللفظ موضوع للصورة
 الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث يصير تصديقات وكلاهما مرقبة
 للعلوم ولا يتم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاح حكم وهو ممنوع سلنا لكن توهم
 ذلك ليس ارادة لانه قد ايمر بما لا يريد ممنوع فانه كان لا يريد العاقل ضرر نفسه كان
 لا يطلبه بل يوجد صورة الامر وليس امر حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم
 وليس لها ارادة ثم انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكره غير معلوم لا ضرورة
 ولا نظر فاثباته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبتته الاشاعرة لم يكن كلامه له الا
 الحروف والاصوات وذلك هو المطر وقولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به معنى
 على كون المتكلم من قام به الكلام وهو كما يجيء الثالثة قالت الاشاعرة ذلك
 المعنى واحد ليس بالامر ولا هي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اساليب الكلام فان الجمع

[illegible]

كلها الى شئ واحد فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول لقضاء على الشيء والتترك حصول العقاب
على الفعل كذا غير ذلك فكل يرجع الى الاخبار وهو واحد وهو المبدأ قالت المعتزلة الحكم
بكون الامر والشيء والخبر والاستفهام والتمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقايق مختلفة
الصيغ فكذلك دعوى اتحادها مبكارة صريحة لم تدع تصور اشتراك الامر والشيء في استلزام الخبر
كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد ثم انه كيف يتصور الاتحاد في صورة الانشائات والفاظ العقول
وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث يتصور ان كلامه تعدهمى المعنى فاما ان يكون
قائما بغيره وهو محال لان قيام سفة الشيء بغيره غير معقول اولى به ولا بغيره وهو محال ايضا
لاستحالة حصوله في محل ينقسم ان يكون قائما به تعالى فلا جابر ان يكون حاد ثانيا في محل للحوادث
فيكون قديما وهو المبدأ قالت المعتزلة هذا الكلام ممنوع اما انى فلا يمانه على ثبوت المعنى وقد
بان بطلانه واما ثانيا فلا ان قولكم اما ان يكون قائما بغيره وهو محال فان المتكلم من فعل
الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا بحث لفظي لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون
بالتكلم الا من فعل الكلام ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذا الصنداء
لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائم به واذا بطل كون المتكلم من قام به الكلام
بطل تقسيمهم لانه اما ان يكون قديما او حادثا الى اخره **قال** الفصل السادس في احكام
هذا الصنف **الحق** **القول** اتفقوا لعقلاء على انه تعالى باق لذاته لكن اختلفوا في كيفية بقاء
فذهب ابو الحسين الاشعري انه تعالى باق حقا يقوم بذاته وذهب لقاضي وامام الحرمين
وفخر الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفى ذلك لبقاء حارجا وحكما يكونه تعالى
باقيا لذاته لا م يقوم به وهو الحق واستدلوا عليه بوجوه الاول لو كان تعالى
باقيا بقاء زائدا على ذاته لزم كونه ممكنا واللازم باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة
ان ذلك الزايد على الواحد مغاير لها والفرض فتقار اليه وكل مفتقر الى الغير ممكنا
فلو كان الله تعالى باقيا بقاء لكان ممكنا الثاني لو كان باقيا بقاء زائدا على ذاته لزم
التسلسل واللازم كالمزوم في العلان بيان المزوم ان ذلك الزايد يستحيل ان
لا يكون باقيا والامر تكن الذات باقية هف واذا كان باقية كان له بقاء وبقاءه باق

هذا الصفا

لا يلزم لزوم سلبها من كونها باقية بل يلزم لزوم سلبها من كونها باقية
 لانها لو كانت باقية لكانت باقية في ذاتها لا في غيرها
 والذات لا تتغير في ذاتها ولا في غيرها
 والذات لا تتغير في ذاتها ولا في غيرها
 والذات لا تتغير في ذاتها ولا في غيرها

ايضا فله باق فيلزم التسلسل الثالث لو كان تعدي باقيا بقاء لزوما عدم البقا الذات والذات
 او التسلسل ا وكان ذات صفة وبالعكس واللوازم باسرها باطلة فكذا اللزوم ميارا بشرطية
 ان البقاء اما يكون باقيا او لا فان كان الثاني لزم الامر الاول لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد
 فرض غير باق فتكون هي غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون باقيا بقاء اول ذاته فان كان
 الاول فذلك البقاء اما ان تكون باقيا بقاء اخر نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل
 وهو اللازم الثالث وان كان باقيا لذاته لزم كون البقاء ذاتا لان ذاته كافية في استمرار
 وجودها والذات ليست كافية فتكون الذات اولى بالوصفية اولى بالذاتية فيلزم انقلاب
 الحقيقة وهو اللازم **اقول** الحب الثاني في نفي المعاني والاحوال **اقول** المعاني هي المبادى
 المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر وبالعالم ينتزع منه عالم ويجعل على الذات الى غير
 ذلك فهل هذه المبادى امور موجودة قائمه بالذات مغايرة لها او غير ذلك فنقول
 ذهب المشاهير الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي وغيرها ان صفاته لاجل اختصاص
 ذاته بالعلم والقدرة والحياة وغيرها وهي معان قديمة حالة في ذاته والقادرية والعالية
 اعني المتعلق بالمقدور والمعلوم عند نفات الاحوال منهم هي نفس القدرة والعلم والحياة
 وعند مشتق الحال منهم هي احوال معللة بتلك المعاني وذهب بوجهها شمس واتباعه الى انه تعالى
 يوصف بانه قادر عالم حي لاجل اختصاص ذاته باحوال هي القادرية والعالية والحسية
 والوجودية والحال عندهم قد عرفت انها صفة لوجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم
 وذهب نفات الاحوال في المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حتى لذاته
 لا لاجل المعاني والاحوال والعلم والقدرة والحياة هي نفس الحقيقة المقدسة في الخارج ومغنا
 لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك ان مقتضيات هذه الصفات اعني التمكن من الابدان
 بالنسبة الى القدرة والظهور والكشف بالنسبة الى عدم صادرة من ذاته لا نقضاء ذاته
 اياها لا بواسطة قيام ذلك صفات بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء عنها قد
 وباعتبار ظهور الاشياء لها علم غير ذلك وذلك لان الذات على قسمين منها ما يقتضيه
 الامور المذكورة لقيام اخر به ومنها ما ليس كذلك ولنوضح ذلك مثالا محسوسا وهو

اختار
 فعلها
 ولا ينفك
 فكونه عالما
 او غير العالما
 قائم بذاته كان
 مقتضى
 ان يكون

بحث الثالث في ان النور اذا وقع عليه الجدار مثلا ظهر لنا الجدار والنور معا لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور
 عليه وظهور النور لانه اسطة قيام نور اخر يربط بذاته فكان ذات الله تعالى وذات غيره
 بالنسبة الى الصفات وهذا هو الحق وقد استدلل المصنف على حقيقة بوجوه الاول انه لو كانت
 هذه الصفات موجودة في الخارج لزم اثبات قديم سواء واللازم بط فكذا الم لازم اما
 الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان كلما عده ممكن ما ياتي من دلائل التوحيد
 وكل ممكن مستند اليه مختار لما تقدم وفعل المختار محدث لما تقدم ايضا فكلها سواء
 محدث فلا قديم سواء الثاني لو كان له تعالى صفة زائدة على ذاته لزم افتقاره الى الغير
 واللازم باطل لما ياتي ببيان الملازمة ظاهرة لان الغرض توقف فعاله تعالى على
 تلك الصفات وهي ان كانت قائمة به لكانها امغايرة لذاته العقل كل منها منفكا
 عن الاخر فيلزم افتقاره الى الغير فيكون منفعلا عنه ههنا الثالث لو كان لصفة
 زائدة لزم اما الدور والتسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الم لازم بمبدأ الطبيعة
 ان الصفة مفتقر الى الذات والذات غيرها وكل مفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن مستند
 اليه لما تقدم وهو فاعل مختار ففعله بواسطة القدرة والعلم فيكون تأثيره بالقدرة
 والعلم مشروط بقدرة وعلم فاما ان يكون مشروطا بقدرة اخرى وعلم اخر ولا فان
 كان الاول لزم التسلسل لانا ننقل الكلام اليهما فنقول كما قلنا في الشروط وان كان
 الثاني لزم الدور لانه اشتراط الشيء بنفسه واما مذهب بهاشم فيكفي في ابطاله عدم تفعله
 لما تقدم في نفى الاحوال قال البحث الثالث في انه تعالى مرید لذاته الخ اقول اختلف المتكلمون

تعالى عليه
 بذاته كغيره
 للنسبة فخصه
 بصفات
 تماثل ذاته
 المتماثل لذاته
 من

بحث
 الكلام في
 بيان
 الذات

في كيفية اتصافه تعالى بالارادة فذهب الجبائيان واتباعهما انه مرید بارادة محدثة لا فعل
 وذهبت الاشعرية الى انه تعالى مرید بارادة قديمة قائمة بذاته اجمع الجبائيان بانه لا جاز ان يكون
 مریدا لذاته ولا لكان مریدا لجميع الاشياء لان نسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيلزم ان يكون
 مریدا للتناقض اذا تعلقت ارادة الله بشيء وجب وقوعه فيجتمع التقيضان ههنا
 ولا جاز ان يكون مریدا بارادة قديمة ولا لزم قدم المراد وايضا لا قديم سواء فبقي ان يكون
 مریدا بارادة محدثة فلا جاز ان تكون قائمة بذاته لاستحالة كونه محالا للحوادث ولا

بغيره ولا لزوم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع حكم المرض الى محله فبقا ان تكون قائمة بذاتها وهو
 المطر واجتاج الاشاعرة بانه ليس مریدا لذاته لما تقدم ولا بارادة محدثة قائمة به او بغيره لما تقدم
 ايضا ولا في محل عدم تعقله فبقا ان يكون مریدا بارادة قديمة وذلك هو المطر وذهب المحققون
 الى بطلان القولين معا واختاره المصنف وحكم بانه مرید لذاته واستدل على بطلان مذهب
 الاولين بوجهين الاول ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شئ من المرض
 يقوم بذاته الثاني ان كل محدث منقتر الى محدث مختار وفعل المختار مشروط بالارادة
 فاما ان يكون مشروطا بارادة اخرى فيلزم التسلسل ولا بارادة اخرى فيلزم الدور على بطلان
 مذهب الآخرين بما تقدم من نفي المعاني واما قولهم لو كان مریدا لذاته لزم اجتماع التقيضين
 قسم لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات دون بعض لانا لا بد لنفيه من دليل **قال**
 البحث الرابع فان كلامه تعالى حادث الاشاعرة منوعا عن ذلك والحنابلة ايضا مع اعتقادهم
 بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لانا انه مركب من حروف متتالية
 يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره والسابق و
 اللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق على الازل
 ولان امر العدوم عبث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث **اقول** قد تقدم
 البحث في كلامه وذكرناه امكن ذكره من جهة حجة الاشاعرة والمعتزلة وذكر المصنف هنا الاستدلال
 على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزلة والكرامية خلافا للاشاعرة والحنابلة لكن
 ما ذكره لا يدفع به مذهب الاشاعرة لما نقلنا عنهم من انهم ينفون الكلام الحسن بل لا بد
 قدمه عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب الحنابلة
 وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية التي كل واحد منها يلحقه العدد ولا
 شئ من القديم يجوز عليه العدد وايضا اللاحق مسبوق بالسابق ولا شئ من القديم
 مسبوق بغيره الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لزم كذبه واللازم باطل فاللزام مشبه
 بيان الملازمة انه اخبر عن ارسال نوح بقوله تعالى انا اسلنا نوحا واخبارا مسبوق
 بوقوع النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه الصيغة قديمة

الحجج على ما ذكره في المتن من أن الكذب ليس من صفات الله تعالى
 بل هو من صفات المخلوقين والصفات التي لا تتغير
 هي التي لا تتغير في الكون والصفات التي تتغير
 هي التي تتغير في الكون والصفات التي لا تتغير
 هي التي لا تتغير في الكون والصفات التي تتغير

لوجبان يكون ثم زمان سابق على الأزل مع أنه لا سابق على الأزل فيكون كذا الثالث من حجة
 كلامه تعالى صبح الأمر التي تكون أزلية لكن ذلك محال لكونه أمراً ذهنياً للمعنى وهو عبث
 تبين مستحيل عليه تعالى فلا يكون كلامه أزلياً لكان عابثاً أملاً ولا فلقوله تعالى ما يأتيكم
 من ذكر من رحمتي محال بل لا يمنعوه وهم ينعون والذكر هو القرآن لقوله ثم وأنه لا
 لك ولعومك وأنا بيننا وبينكم الكتاب الذي لا يغير ذلك والقرآن كلام الله تعالى بالأجماع فيكون
 حادثاً **قال البحث الخامس** في قول الصدوق هو الخبر المطابق للواقع وحسب الله تعالى كمال
 صدق لوجهين الأول أنه لو لم يكن صدقاً لكان كذباً وهو ظاهر والكذب يوجب ولا شيء
 من البقيع يجوز عاير تعالى وسياق بيان المقدمتين معاني باب العدل الثاني أنه لو كان
 عليه الكذب في الأخبار لزم ارتفاع الأمان بوعده ووعيد فتشفي فائدة التكليف و
 العتة لأن فائدة التعريض للنافع العظيمة والأدعان بوقوعها ولا يحصل مع هذا
 التجويز **قال البحث السادس** في قول مع تحقق كون صفاته تعالى عين ذاته
 في الخارج يستحيل كونها غير أزلية لما ثبت من أزلية ذاته لكن المقصود رحمه الله تعالى أن
 ذلك ما تقر به الأول يمكن أزلية كانت متحدة حادثة وكل حادث لا بد له من محدث
 مختار فيستدعي ذلك تقدم قدرته وعلم ونقل الكلام وقول كما قلنا في الأول ويلزم لتسلسل
 وهو مع وما لزم من فرضه المحال فهو محال فكونها غير أزلية مع فتكون أزلية وهو المطلوب
قال وهي زائدة على ذاته الخ **أقول** اعلم أنه تعالى إذا أتيت إلى الأمور الخارجية
 كالقدور والعلو والمراد أمثال ذلك فلا مشق في حصوله من ذلك على الذات لكن
 في لذهن لا في الخارج أما الأول فلا لأنه لو كان كلما حصل لعلم بالذات ولو جزم
 ما يحصل العلم بالصفات والأزلية فكذا المألوم ما الملائمة فظاهرة وأما بطلان
 اللازم فلأن نفق بعد حصول العلم بذاته تعالى إلى أنه متعدي بحسب صفاته
 المتعددة وأما الثاني فلاها لو كانت زائدة في الخارج لكانت إما ذميمة أو حادثة وكل
 مع أما الأول فلا لأنه يلزم منه تعدد القدماء وهو باطل لما تقدم ولأن القول بقدم
 غيره تعالى كفر بالأجماع ولهذا كفر النصارى بقولهم يقدمون الله تعالى إلى هذا المعنى شار

الصفات التي لا تتغير
 هي التي لا تتغير في الكون
 والصفات التي تتغير
 هي التي تتغير في الكون
 والصفات التي لا تتغير
 هي التي لا تتغير في الكون
 والصفات التي تتغير
 هي التي تتغير في الكون

وهي زائدة
 على ذاته الخ
 أقول اعلم أنه تعالى
 إذا أتيت إلى الأمور الخارجية
 كالقدور والعلو والمراد
 أمثال ذلك فلا مشق في
 حصوله من ذلك على الذات
 لكن في لذهن لا في الخارج

منه لا يتصور التسلسل
 على ما لا يتصور التسلسل
 على ما لا يتصور التسلسل
 على ما لا يتصور التسلسل
 على ما لا يتصور التسلسل
 على ما لا يتصور التسلسل

ولا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 فلا يكون واجباً لئلا يكون واجباً

لما لله في كلامه بقوله فمن صفاته سبحانه فقد فرغ من قدرته وقد ثناء ومن ثناء فقد جراه واقفاً
 الثاني فلا يلزم منه فسادان الاول كونه محل لحوادث وهو باطل كما يجيء الثاني التسلسل كما قرره ما
قال الفصل السابع فيما يستحيل عليه تم وفيه مباحث الاول في استحالة ماثلته نعم لغيره
 ابو هاشم الى انه تعالى يساويه من الذات ويخالفها بحالة توجب حوالا اربعة العالمية والقادرية
 والمحسية والوجودية والحق خلافة فان الذات متساوية تتساوى في اللوازم يجب اقدم على الحوادث
 والحدوث على الله تعالى وكلاهما باطلاً ولان اختصاصه بما يوجب مخالفة دون غير
 ترجيح من غير مرجح **اقول** لما فرغ من الصفات الثبوتية اعنى صفات الكمال واحكامها شرع في
 التطبيقات فبدء بكونه تعالى مخالفاً لغيره من الذات النفس ماهيته وانه لا مثله وهو مبدء
 الفلاسفة ولا شاعرة خلافاً لاكثر المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذات
 بناءً منهم على ان جميع الذات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما صح
 ان يعلم ويخبر عنه وجميع الذات مشتركة في هذا المعنى فتكون متساوية ثم اختلفوا فيما بين
 ذاته من باقى الذات فعند بعضهم انها متميزة بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام الى
 غيره ذلك ونفرد ابو هاشم ومن تبعه بان جعل الله نعم حالة تسمى الالهية بها تمايز عن باقى
 الذات وتلك الحالة توجب له احوالا اربعة هي الوجودية والقادرية والعالمية والمحسية
 واستدل القم عليه بوجهين الاول ان الذات المتساوية تتساوى باللوازم بمعنى ان كلما
 كان لازماً لهذه الذات يكون لازماً لتلك الذات والاما كانتا متساويتين في الماهية
 هف وحينئذ نقول لما كان تعالى بمائلا لغيره من الذات ويصح عليه الحدوث ولا نه من جملته
 لوازم تلك الذات القدم لانه من لوازم ذاته فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحادث
 وهو محال لازم من مساواة غيره فلا يكون مساوياً وهو المطلوب الثاني ان اختصاص
 ذاته نعم بما توجب مخالفة كما ذكرنا ما ان يكون لا مراً ولا فن الاول يلزم التسلسل لانا نقل
 الكلام الى ذلك الامر ونقول اختصاصه اما ان يكون لا مراً خرو من الثاني يلزم ترجيح احد
 الطرفين الجائزين على الآخر وهو محال **قال البحث الثاني** فانه تعالى يستحيل ان يكون مركباً
انح اقول هذا البحث فيه مسائل الاول انه ليس بمركب بوجهه قاصر من الوجه سواء كان الترتيب

لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً
 لا يكون واجباً لئلا يكون واجباً

نفس ماهيةها وعند بعضهم
 انها متميزة بوجوب الوجود

ويستحيل قيام اللذة بالذات ^{١١٧}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١١٨}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١١٩}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٠}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢١}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٢}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٣}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٤}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٥}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٦}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٧}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٨}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٢٩}
 والذات لا يكون لها لذتها ^{١٣٠}

لا يمتنع قيام الحادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز اذا كانت صفات متجددة ولا يمتنع قيام الحادث بالنسبة والاستدلال على الامتناع مطبوعين الاول انه لو قام بذاته شيء من الحوادث لزم تغييره واللازم ربطه بالمرور ومثله بيان الملازمة المتغيرة عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته شيء لم يكن حاصل من قبل فيحصل الانتقال من حالة الى اخرى فقد بانت الملازمة واما بطلان الملازمة فلان التغيير مستلزم لانفعال اي انشائه فلو كان الفعل عن الشيء مستعد لما يحصل فيه من التاثير ولا لما حصل له ولا يستعمل

لا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف
 ولا يكون موجبا هف

لا يمتنع قيام الحادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز اذا كانت صفات متجددة ولا يمتنع قيام الحادث بالنسبة والاستدلال على الامتناع مطبوعين الاول انه لو قام بذاته شيء من الحوادث لزم تغييره واللازم ربطه بالمرور ومثله بيان الملازمة المتغيرة عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته شيء لم يكن حاصل من قبل فيحصل الانتقال من حالة الى اخرى فقد بانت الملازمة واما بطلان الملازمة فلان التغيير مستلزم لانفعال اي انشائه فلو كان الفعل عن الشيء مستعد لما يحصل فيه من التاثير ولا لما حصل له ولا يستعمل
 يقتضي ان يكون ذلك الشيء له بالقوة وذلك من صفات المباديات والله تعالى ليس ما ياتى فلا يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون محلا للحوادث الثاني ان كل حادث لا بد له من علة فعلة له ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والسمان محالان اما الاول فلا بد من تاثيره فيه اما على سبيل الاجابة او الاختيار فان كان الاول لزم قدمه لقدمه وجبه وقد فرض حادثا هف وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفات الكمال لاستحالة انصافه تعالى بالتقاييس فصفات الكمال ناشئة عن ذاته فتكون موجودة معها فيكون ذلك القائم موجودا بالذاتية الذات لكن فرض حادثا فلا يكون موجودا اذ لا فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني فلا مستلزم افتقاره ثم الى الغير فلا يكون وجبا هف **قال** ويستحيل قيام اللذة والالم الخ **اقول** نذكر في هذا الباب حاصل ما ذكره المتكلمون الا القليل منهم الى استحالة انصافه لقدره بين الوصفين اما الاول فكل معنى هف في حيزه ثم وذلك بانهم فسروا الالم بانه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الفساد واللذة بانها حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدال وتلك الحالة منهم من حكم بانها غيبة عن المرئيين او خارجانية ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة وادراك متعلق النفرة في الالم وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونها غير مزاجيين وحيث ان البارى تعالى منزله عن الزاج فهو منزله عن توابعه واما ثانيا فلعدم اذن الشرعي في ذلك واما الثالث

فنقول البحث هنا يتوقف على مقدمات الأولى فسر الشيخ في الاشارات الالذة بانها ادراك ونيل
 لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والتأيل والالذة بانها ادراك ونيل لما هو
 شر وافتر من حيث هو شر وافتر بالنسبة الى المدرك والتأيل فشرط مع الادراك النيل لان الالذة
 من دون النيل لا يكون لذة كادرك صورة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون لذة
 ايضا كمال محبوس ولم يشعر به وفيد بالحيثية لجواز ان يكون للمدرك جهتان احدهما خير وكمال
 دون الاخر فادراك جهة الخير ليس لذة وبالعكس الثانية كل قوة من القوى كجمانية الظاهرة
 والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان لذة الغضب الظفر ولذة الوهم
 الرجا ولذة الحفظ التذكر للامور والواقعة الماضية ولذة الشهوة ان يتادى اليها الكيفية المحسوسة
 اللامعة ولذة البصر ادراك الصور المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراك الصوت المطيب
 ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملايم وحيث ان الحال كذلك فالقوة العاقلة
 لها كمال ولذة هي ادراكها للعقولات الكلية وانكار ذلك مكابرة فان العلماء والرأسخين
 في حجة التحقيق لهم لذات لا يختارون الذات الحسية باجمعها على اقل مسئلة من مسائلها الثالثة
 ان هذه القوى المذكورة مشتركة في ان ادراكها الملايمها لذة الا انها متباينة باعتبار اخر وهو ان
 كل ما كان كماله افضل واتم واكثر اودوم او اوصل اليه او حصل له وان في نفسه اكمل فعليه
 وافضل واشداد راكا فان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب ان ادراك القوة العقلية للعقولات
 اتم عن ادراك المحسوسات لان القوة العقلية تصل الى كنه العقولات وتفصل الى اجزائها
 وذاتياتها وتفقد به وتصير هو على وجه المحسوسات يدرك ظاهرا لاشياء من السطوح والاعراض
 فلا حرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم من الحسية الرابعة ان كمال كل شئ وجماله هو ان
 يكون على ما يجب له بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدء كل كمال وسبب كل
 بها وجمال له الكمال الاكمل واليها الاجمل وان كل بها وجمال وكمال وخير مدرك
 فهو محبوب ومعشوق فاذا تقررت هذه المقدمات ظهر ان واجب الوجود الله هو في
 غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال باتم تعقل تلك
 ذاته لذاته اعظم عاشق لعشوقه وابلغ لاذلته لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك

ويستحيل ان تصاف بالجمانية
 كالشم والذوق والشم
 بالجمانية والذوق والشم
 بالجمانية والذوق والشم

باتم ادراك واما الثالث فاعلم ان المصنف حراقة قال ان يستحيل عليه تعالى الالام والذلة مطر
 واستدل على ذلك اما الالام فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه لو ازم من
 معلوما فتكون واجبة الاجتماع معه فلا تكون منافية قيل في هذا نظر من وجهين الاول ان
 جملة ما عداه المتشعرا ليست معلومة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للعدد مراهي عالم به
 والعلم منافي لمعكون مدركا للذات فيكون متائلا اجيب عن الاول بان مرادنا بما عداه من
 الامور الحاصلة صورها عنده والمتعانت ليس له صورة محققة في ذاتها بل هي محقولة بالقياس
 الى المغير عن الخارج بالنع من ذلك فاننا شرطنا في الالام كما تقدم الادراك واليقل وهو تكاوان
 كان مدركا للعدم لكنه ليس بتبادل له فلا يكون مثالا وادراكه واما الذلة فقد استدل على
 فيها بوجهين الاول انه لو كان نعم متلذا لذاته اما ان تكون قديمة او حادثه والقسمان
 باطلان فكونه متلذا باطل من وجهين اما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم وجود التلذذ
 فاننا نعلم ضرورة ان كل ذي لذته يعمه الى ايجاب المتلذذية ليحصل استمرارها
 لذته داعية تح وهي قديمة ولا تارة فقدمته قديمة واذا كان الداعي والقديمة قديمين
 كان الفعل قديما لان انضمام الداعي الى القدمة يوجب وجود الفعل فيكون المتلذذية موجبة
 اذ لا لكنه فعل الله تعالى بالاختيار فيكون حادثا فلا يكون موجودا اذ لا فيلزم وجوده
 واما الثاني فلا استحالة لونه تعالى محل الهواذات الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو حجة
 لعدم توفقه على فهمها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه متلذذ بشئ مغاير لذاته حق
 يلزم وجوده بل وجوده بل نقول بانه متلذذ بذاته على الوجه الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافيه
 ما ذكره قال المصنف في الناهج بظهر عندي انه لا فرق في المعنى بين قول اويل التكليم وان دعوا
 التكليم حقه ودعوا الاويل حقه وما اجمع عليه المسلمون حق غير ان اسم اللذة لا يطلق عليه
 لان اسمائه توفيقية ولم ترد هذا اللفظة في الشرط **قال ويستحيل ان تصاف الخ اقول**
 يستحيل ان تصاف تعالى بالالام والجمانية فظاهرة كافية بالبصر والسمع والذوق والشم و
 اللمس او بالجمنة كالحس المشترك والخيال والوهم والفكر وبالجملة يستحيل ان تصاف بكل عرض يقتضيه
 الى الجسم كاللون والضوء وغيرها كما تقدم من استحالة كونه مخيرا او قائما بالاختيار **قال**

لا يمكن ان تصاف
 بالجمانية والذوق والشم

لا يمكن ان تصاف
 بالجمانية والذوق والشم

لا يمكن ان تصاف بالجمانية والذوق والشم
 لا يمكن ان تصاف بالجمانية والذوق والشم
 لا يمكن ان تصاف بالجمانية والذوق والشم

ولا يمكن اتحاد الخ **اقول** الاتحاد يقال بحسب المجاز على يرد ثلثي شيئا اخر بان يعد من الاول
ثاني ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت مادة بالصورة
الهوائية او بان يتزوج شيان وتحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سر او
يقال بحسب الحقيقة على صورة الشين الموجودين شيئا واحدا لا باحد العينين المذكورين بل باحد
يقولان ويتحد احديهما بالآخرى فالقسم الاول وان كان ممكنا في حق غير الله تعالى لا يستحيل
عليه لاسخالة افعاله وصوره جزئا من غيره والقسم الثاني قال برحقه نعم طائفة من
الحكماء بعد العلم الاول منه فاضغوريوث فانهم قالوا ان الله تعالى اذا اقل شيئا اتحدت
فاته بذلك شئ العقول ورد عليهم ابن سينا في اتركيبه وقالت انصار ايضا في حقه تعالى
حيث قالوا اتحدت الاقائم الثلاثة اقنوم الاب والابن وروح القدس واتحدنا سوتة المسيح
باللاهوت وقال جمع من المتصوفة اذا وصل العارف هاية مراتبة اتفت هويته وصار الوجود
هو الله تعا وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالعناء في التوحيد وهؤلاء القواف ان ارادوا
بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى المذكورنا اليه فلا بد من افادته لتعريفه وان كان
المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية بطلان الاتحاد بالمعنى المذكور
الثاني ان المتدين بعد اتحادهما ان يبقى موجودا فهما اثنان لا واحدا وان صار معدوما
روجا ثالث فلا اتحاد بل اعدام شئ ويجاد الاخر وان اعدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد بل
الاعدم لا يتحد بالوجود واذا بان الاتحاد في نفسه استحالة ثباته له **قال** البحث الثاني
في انه تعالى اغنى الخ **اقول** في صفاته تعالى كونه عسيا ومعناه سلب الحاجة عنه ولهذا ذكر
في الترهات وتقريره ليله انه لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته وكلاهما باطلا
الاول فلا ستلزامه كونه ممكنا وهو محال لما ثبت من انه واجب الوجود واما الثاني فلا استحالة
انفعاله عن الغير كما تقدم **قال** البحث السابع في ان حقيقة تعالى غير معلومة للبشر الخ
اقول ذهب الفلاسفة واليوناني والقراني من الاشاعرة والباحين بالبصر والمعتزلة
والحققون الى ان حقيقة تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين الاول انها لو كانت
معلومة لكان العلم بها ام ضروريا وكسبيا وكلاهما منفي اما الاول فظاهر واما الثاني

عَنْ الثَّامِنِ فِي مَدَنِيٍّ
سَجَّيْلٍ عَلَيْهِ الْوَقْدُ لَنْ
الضَّرْفَةِ فَاضْبِغْ بَانَ كَلْمُو
فَوْفَ عَجْدٍ كَلْمُو كَلْمًا
فِي كَلْمٍ وَالْكَارِثُ كَلْمًا
فَلَا يَكُنْ مِنْ بَابٍ وَنَدْوٍ
إِنْ يَكُونُ مِنْ بَابٍ وَنَدْوٍ
وَالسَّالِكُ فَالْعَدُّ مَثَلُهُ
وَاللَّادِي مَثَلُهُ
لَمْ يَكُنْ مَوْجِدَةً فَيَا
كَلْمُو كَلْمًا

فلان الكسبي لا بد له من كاسب والكاسب في باب التصور اما خد ورسم كابين في المنطق والحد
مركب من الجنس والفصل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له فلا حد والرسم تعريف بالخارج
عن الشئ والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا يكون معلوما بالحد ولا الرسم
فلا يكون معلوما بالكسب الثاني قوله يا من لا يعلم ما هو الا وهو هذا ان موسى لما سئل
بما الدالة على طلب الحقيقة اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفاته
ابن وقال ان كنتم تعقلون تنبهوا على استحالة الاطلاع على حقيقة وذهب جمهور
التكلمين من المعتزلة ولا شاعرة الى انه حقيقة تعالى معلومة للبشر محتجين باننا نحكم عليه
باحكام المحامية وسلبية والحكم على الشئ يستدعي تصوره اولى وبان وجوده عين
ماهيته ووجوده معلوم فاهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق
لا يشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقة بل يكفي العلم به ولو بوجه ما هو
هنا موجود من حيث العلم بانه موجود وعينه وعن الثاني ما تقدم من كون الواجب تمام
له وحدوات والعلوم منها ليس ما هو نفس حقيقة بل الشامل له ولا يبره واما المصنف فقد
استدل في هذا الباب بان المعقول لنا ليس الا الصفا اما الحقيقة مثل الوجود والوجود
وكونه قادرا وعالما وحيثا وغير ذلك واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا واو لا وحر
الى غير ذلك واما السلبية مثل كونه ليس بحكيم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير ذلك ليس
سقول لنا ولا سئل ان هذه الصفات امور عارضة لذاته تعالى وفسر الذات اعني
المعرض غير معاوم ومراده بعرضها للذات انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم
انضافه تعالى نفس ماهيته في الخارج وبطلان زياد تمافيه وفي هذا الدليل نظر فانه
لا يباين من ان لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور ان يعقل غيرنا غيرة فلا يلزم
الادعى الحق لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض الجودات من القوة ان يدرك
حقيقته تعالى اما بالالهام او بصفة او غير ذلك قال المحب الثامن الخ اقول خالف
الاشاعرة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك
عليه بتجرده عندهم والشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه حسيما

عبداللہ بن عبدالمطلب

هذا الدليل نظرنا لا نتم انه يمكن تعلق ارادة احدهما بخلاف ما تعلقت به ارادة الاخوة لانها حكما
فيمتنع عليهما المخالفة ان قلت يجوز ان تكون الصلحة في الطرفين فاما حينئذ ان يتوجه كل واحد
منهما قلنا الصلحة ان امان يترجم احديهما اولى فان تحت تعين ذلك الطرف الارادة فلم لا يجوز
ان يكون علم احدهما بارادة الاخوة اياه الاخر اياه يصرفه عن ارادته وان لم يترجم فلم قلتم يتحقق
الداعي حتى يتحقق التمايع لا بدله من دليل الثالث الادلة السمعية كقوله تعالى قل هو الله
احد وانما الله واحد الى غير ذلك في الآيات وهو حجة هنا لعدم توقف السمع على الواحد
وهذا هو اقوى الادلة في هذا الباب **قال** الفصل الثامن في العدل الخ **اقول** لما فرغ
المصنف رحمه الله من باب التوحيد الذي هو عبارة في اثبات الواجب تعالى وصفاته شرع
في باب العدل الذي هو البحث عن افعاله والمراد بالعدل في اصل الباب هو كونه تعالى حكما
لا يفيل قبيحا ولا يجل بواجب ثم اطلق العدل في عرف هذا العلم على ذلك وعلى ما يتفكر
عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك ويتفرع عليه من الامور العوض والتكليف وغيرها فاما
يتوقف عليه المطلوب هذا البحث الذي نحن بصدده شجرة وهو تقسيم الفعل وتدبرها بالحقين
البحري الفعل بانه ما حدث عن قادر وعرف القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل
فلزم الدور ومع ذلك فالفعل اعم من الصادر وغيره والحق انه بدعي التصور غير التعريف اذا
قرر هذا فنقول الفعل اما ان يكون للعقل ان يحكم فيه بان لنا ان نفعله او ليس لنا ان نفعله
اول والثاني كحركة النائم والساهي وان كان الاول فان كان حكم بان ليس لنا ان نفعله فهو
القيح والافو الحسن وهو اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا يكون فالاول ورسمه
بانه ما لا مدح ولا ذم في فعله ولا تركه والثاني اما ان يستحق المدح على فعله والذم
على تركه ولا ذم في فعله وهو المكروه ويشترط في الاستحقاق المذكورة كلها العلم بوجه الفعل
او التمكن من العلم وفي قول العلم الفعل اما ان يكون له صفة زائدة على جلوه من كونه
حركة او سكونا والحركة اما دورية او مستقيمة اذ المستقيمة اما عينه الى غير ذلك من
الحالات وكلها زائدة على الحدوث وكان الاولى تفبيده
بكون ذلك الزايد من الحسن والقبح وايضا ينقص

يعقوب اللبح
سعد و اللبح
علو نزم مع
العلم والفكر
منها الخمر وود
وهو ما
ستحفظكم
الكلاب
العدا
اللبح فضله
ولا يخطئ
نورك اذا علم
فأعلمه اول
عليه من

۱۲۷
 واما في قوله لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
 في قوله لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
 في قوله لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد

واما في قوله لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
 في قوله لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد

ينقض تعريف الواجب بالواجب المحض فإنه لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
 وهو لا يدل او على بعض الوجوه **قال** البحث الثاني ذهب اهل العدل الخ **اقول** قد يراد
 بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه صفة كمال وبالقيح صفة نقص
 وقد يراد بالحسن كونه ملائمة للطبع وبالقيح كونه منافية للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كون
 عقليتين بالمعنيين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب
 في الآجل والقيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل قد اختلف في ذلك
 فقالت لفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العلي لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم يتم بذلك
 لا بالعقل النظري كالعالم بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
 لا غير فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى وقال اهل
 العدل وهم المعتزلة والامامية ان العقل يحكم بذلك وقسم الافعال الى ثلاثة اسام لا واما
 يستقل العقل بدركه حسنا وقبحا كصوم اخر الرمضان واول الشوال فانه لا طريق للعقل
 الى الحكم بحسن صوم الاول وقبح الثاني بل بالشرع الثاني ما يستقل بدركه ضرورة وذلك
 كالحكم بحسنه قبل التا نفع والانصاف وشكر النعم وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا
 يطاق الثالث ما يستقل بدركه نظرا وذلك كالحكم بحسن صدق الضار وكذب
 النافع وقد احتجوا بذلك بوجوه ذكرها المصنف الاول ان الضرورة قاضية بحسن ما
 ذكرناه من الامور الحسنة وبقيح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير شك في ذلك
 ولهذا اذا قلنا الشخص ان صدقت تلك دينار وان كذبت تلك دينار واستوى الامران
 بالنسبة فانه يختار الصدق لما تقرر عند من حسنه ببدية عقله وايضا لا شك في
 حسن ما ذكرناه حسنه وقبح ما ذكرناه قبحه فالحاكم بذلك اما العقل والشرع اذ لا ثالث لهما ولنا
 ما اطل لان فرض انفسنا خالية من مجموع الشرايع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور
 فنجد لها كمة بقبح صوم اول شوال وحسن اخر رمضان الاسباع الشرع فظهر الفرق
 فلو كان الحاكم هو الشرع لما اتم منها الحكم في الصورتين الاسباع الشرع
 وايضا فان من لا يقول بالشرع بل ينكره كالبراهمة والجاهلية يمكن ان يكون

جازع بعد ان
 صفة ببحر
 بايد در
 كنه غير ۱۲۷ ايضا

[illegible]

انما متى يكون ممكنا بالنظر الذاتية او بالنظر اليه والى تجلي الرب له الا واصل ان يمكن لكن الزوينة
 اسب معلقة عليه بذلك الاعتبار بل باعتبار تجليه له لانه كان عالما بتجليه ^{مجال عليه} بمسمع
 استقراره لانه حال التجلي صار متحركا ولا استقرار حال الحركة لا مناع اجتماع الحركة
 والسكون في حال واحد فتكون الزوينة معلقة على الحال فتكون عالما وعن الرابع لم لا يجوز ان
 يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقي اذ لا يلزم من طلب الشيء حضوره ولا امكانه او يكون انما
 في الكلام هو ثواب رجا ويتعين هذا الاضمار لان النظر المقرون بالى كان معناه انما تقع
 في المحضات والاضمار وان كان خلاف الاصل لكن المجازى المذكور تمويه ايضا خلافا في العلم
 وقد ثبت في الاصول انهما في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بمعنى الانتظار
 ولا يكون الى حرف الجر بل واحدا لانه كما عساه السيد المرتضى رحمه الله وحكاية ابودرهم
 والازهرى قال الشاعر يمين ولا يربها المزالى ولا يقطع رجاء ولا يحون الى اراد لا يحون يغم
 وح يكون معناه منتظرة نته رجا وقوله الانتظار موجب للنعم والاية سبقت لبيان
 النعم فيكون حاصلة لا منتظرة قلنا نعم فان سياق الاية حكائية جواز الناس قبل ^{استقرار}
 اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله نعم ووجه يومئذ باسره نظر ان
 يفعل بها فاقرة ومن في الناس قد فعل بها فاقرة وقوله الانتظار موجب للنعم قلنا ذلك
 في وعدم مجزئ فيه نكف الوعدا ما اذا كان وعدم لا يخلف الوعد مع علم الموعد
 بذلك فانه لا يوجب النعم بل هو سبب للفرح والسرور ونظارة الوجه كمن ينظر
 خلقه الملك ويعلم وصولها اليه يقينا فانه يشي بذلك وان لم يحضر الوقت كما
 ان الانتظار للعقاب بعد الاذار موجب للنعم وعن الخامس بال منع عن صحة النقل على
 تقدير التسليم فالمراد بالزوينة المعرفة التي لا يغادرها شك فانه يستحيل حله على ظاهر
 والا لكان تعالى جها **قال البحث التاسع** **اقول** ذكر مسألة التوحيد في التزيين
 لانه معناه سلب الشريك عنه وقد استدلت عليه بوجه الاول دليل الحكماء وهو
 تقرير بعدة اوجها من ذكر المصنف وتقريره لركان في الوجود واجب الوجود
 لا مشترك في مفهوم واجب الوجود وامتا لكل واحد بما يرمي اليه اشتراكها

المؤمنين
الذين هم
على
الصدق

والله اعلم
بما كان
مخفيا

ولا لما كان اثنين بل واحدا ويكون ح كل واحد منهما مركبا فإما به الاشتراك وما به لامتياز وكل من
 ممكن فيكونان ممكنين والفرض انهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب
 الوجود والوجوب امر عدمي وما جزئه عدمي فهو عدمي فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب بل
 ان الوجوب شوق لكن الشئية والوجوب عن العقولات الثانية اللاحقة للعقولات
 الاولى والاشتراك فيها لا يوجب الاشتراك في الذات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين
 في محل هذا المعنى عليهما انهما من هذا المفهوم ومن فصل اخر الثاني دليل المتكلمين
 وسمع دليل النماذج وهو لا يثبت الا وحدة الصانع القادر والمريد ولهذا الخروعة انما
 الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا
 يخالف اما ان يمكن ان يريد احدهما خلاف مراد الاخر او لا وكلاهما محال اما الثاني فلا
 كل واحد منهما قادر على كل المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لو لا الاخر وكك
 الاخر فافرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة اسفقال ان
 يمنع احدهما الاخر لانه ليس احدا للضدين اولا بالتقديم من الاخر واما الاول فلانه لو
 امكن فلفرض ارادة احدهما ايجاد جسم متحرك في وقت بعينه ومكانه بعينه وارادة
 الاخر ايجاد ذلك الجسم بعينه ما كنا في ذلك الوقت في ذلك المكان فاما ان يقع مرادها
 او لا يقع مرادها او يقع مراد احدها دون الاخر ان كان الاول يلزم اجتماع النقيضين
 وان كان الثاني فال يلزم اجتماع النقيضين لقوله وكذا انا انتفينا والله يلغي ان
 يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بوجهين الاول انه يلزم اجتماع النقيضين علم
 نقديا انتفاء كل واحد منهما لانه اذا انتفى مرادها اعني الحركة والسكون ثبت نقضها
 اعني سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون
 متناقضان الثاني انه اذا انتفى مرادها والفرض مرادها متناقضان فقد اجتمع النقيضان
 في الانتفاء وان كان الثالث لزم منه فساد الاول الترجيح من غير مرجح لان كل واحد
 منهما قادر على مراد الثاني يلزم عجز من لم يقع مراده وهو محال لان كل واحد منهما قادر
 على ما يشاءه فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر وايضا العاجز لا يصلح الالهية في

دو صفحتي قبل ازمي در صفحتي
 سوم که غیر ۲۶ است
 باید دید

عندهم واعترفوا بأنه لو كان مجرد الاستحالة للرؤية عليهم والاشاعة بالواجب مع كونه مرئياً
 ولخصر فجر الدين في المحصول بان مرادهم بالرؤية بان قال للرؤية الكشف لعام لانه لا نزاع في جواز
 الاين المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ولا اقتصام صورة المرئي في العين او اتصال الشعاع
 الخارج عنها بالمرئي او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله محال عليه نعم بل يزيد بالرؤية الحالة
 الحاصلة عند رؤية الشيء بعد العلم وهذا فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الحالة راجعة الى تاثر
 الحاسة كما تقدم لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس عن زيادة اليقين على
 العلم الاول وذلك لكون العلم مفهوماً بالتشكيك ولكن ذلك مشروط بالاطباع واتصال
 الشعاع بسطح المرئي وهما مستحيلان فيحققه تعالى لكن يقتصر في اثبات كون تلك الحالة غير
 الكشف لعام عن دليل والحمد لله استدلل على استحالة رؤيته نعم بوجه اربعة عقليات
 ونقديات الاول ان الباري تعالى ليس في جهة وكلامه في في جهة فالتبارك تعالى ليس في
 اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل مرئي امام مقابل او في حكم صورة في
 المرآت وهو ضروري وكل مقابل فهو في جهة وهو ضروري ايضا الثاني انه لو صح ان يرى كل شيئاً
 لان لكن اللام باطل للزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلا
 شريط الادراك حاصلة وهي سلامة الحاسة وكون المرئي يصح ان يرى لان باقي الشريط
 التي تقدمت يستحيل تحققها في جهة تعالى كالكنانة ورتوع الضوء وغير ذلك وكل ما حصلت
 الشريط وجبت الرؤية وبيانها كما تقدم وفي هذا الوجه نظر لجواز ان يكون ادراكه نعم مشروطاً بطائر
 الزايد على شريط الجواهر والاعراض فتوقف ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل لان
 فلذلك نعم ليس في جهة او الانتظار وهو بطلان لعدم كبحر في النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى
 بالي اقوله تعالى قضاة هم يرجع الرسولون وايضاً في سياق بيان النعم فتكون النعم حاصلة
 لا منتظرة مع ان الانتظار موجب للنعم ولهذا قيل الانتظار موت احمر الانتظار يوجب
 يورث الصغار فلا يكون نعمه فبقى ان يكون المراد من ذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقاً
 لا سبب على السبب وهو الحسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم ترون ربكم يوم القيمة
 كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب عن الاول من وجوه الاول

المنع في رؤية الجواهر بل الفرق اللون والضوء الثاني يمنع كون المط العرض يعنى رؤيته فان
 القدرة والعلم والظنون والطعوم والزواج وغيرها لا ترى وان كان اعراضا موجودة الثالث
 يمنع اشتراكها في الرؤية فان رؤية الجواهر مخالفة لرؤية العرض الرابع لان سلم ان الصحة ثبوتية بل هي
 عدمية لان جنبها الامكان وهو عكس فلا يفتقر الى علة الخامس لان الحكم المشترك يستدعي
 علة مشتركة فان الماء الحار والشمس الحار بالنار اشتراكا في الحرارة مع اختلاف علتها السادس
 يمنع الحصر في الوجود والحدوث ويكون العلة غيرها كالامكان وهو ان كان امرا اعتباريا
 الا ان الصحة ايضا اعتبارية ويعنى تعلل بعض الاعتباريات ببعض السابغ لم لا يجوز ان تكون
 العلة هي الحدوث لانه وان كان امرا عدميا لكن الصحة ايضا عدمية ويجوز تعليل
 عدمية العدمي الثامن لم يحزن تكون العلة هي الوجود بثبوت الحدوث او بشرط الامكان
 والشرط جازان يكون عدميا التاسع لم قلتم انه اذا كان الوجود علة لصحة رؤية
 الجواهر والعرض وجب ان يكون في الباري تعالى كلك وذلك لان وجود الباري قدم
 عين ما هيته ووجود الكمات زايد عليها فيكونان مختلفين فلا يوجب اشتراكهما في الحكم
 العاشر لم لا يجوز ان يكون حقيقة ذاته تعالى مانعة بان لا تكون صادقة للرؤية او
 خصوصية الجواهر والعرض شرطا فلا يمكن الرؤية اما المحصول المانع او لعدم الشرط وان
 كانت العلة موجودة الحادي عشر يلزم في دليلكم صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات
 والذوات وهو محذور ضرورة الثاني عشر يلزم من دليلكم ان يكون تعالى ملوسا لان
 الجواهر والعرض ملوسان فصحة الملوسية حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة
 هي الوجود فتكون الصحة الملوسية ناسبة في حق تعالى وعن الثاني من وجهين الاول
 ان السؤال وضع لغومه لانه حيث قالوا ان الله حمزة لانهم لما سئلوه الرؤية واجابهم
 لاستحالتها سئلها اقامة لعذره وانما اضافة الى نفسه لانهم قالوا لا تسئلنا
 بل انفسك ليكون اقرب الى الاجابة فاذا رايته رايناه او نقول انما اضافة الى نفسه لان
 اذ منع هو من الاجابة كان اجسم المادة سؤال الثاني انه كان عالما باستحالة الرؤية عقلا وزاد
 الاستدلال عليها نقلا كما في سؤال البرهيم الثالث بالنع من تعليلها على غير ممكن منكم استقرار الجبال ممكن

+
 دو صفح قبل ازین
 دو صفح بعد ازین
 بایر وید

من ظالم يريد قتله فجاه الظالم طالبا له وسئل عنه ذلك الانسان فان اخبرنا به عنده لزم
 السعي في قتل النبي - اوقبح وما يلزم منه البقيع فهو قبيح فيكون صدقة قبيحا فيجب حينئذ ان
 يخبرنا به ليس عنده محافظة على حفظ النبي وذلك كذب فقد صار كذبه حسنا الثاني انه من قال
 لا كذب غدا يجب عليه الكذب غدا ولا الزم خلف الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت القبايح
 فيها قبيحة لذاتها لما وقع تكليف ملايطاق منه تعالى فاللازم باطل فاللزم مثله اما بيان
 الملازمة فلان من جملة ما ذكرتم من القبايح تكليف ملايطاق فيكون فيجاء وكل قبيح لا يجوز
 على الله تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه تكليف ملايطاق واما
 بطلان اللازم فالوجهين الاول كلف الكافر الزعميات على كفه بالايمان وهو قادر عليه
 لا يمكن ان يكون قادرا على ان يكون ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لا ريب في ان الله تعالى علم انه مؤمن فيكون
 الايمان به عذرا لا وزيرا فيقلب البصيرة جهلا يمتنع وما الزم المحال فهو محال واما انه محال
 مع انه كلفه بها اتفاقا فكلفه بما لا يطاق الثاني انه كلف اباهب بالايمان بالنبي - وبصدقه
 في كل الخبر به وبالا ما استحق العقاب بالخلافه ومن جملة ما اخبر به النبي - انه لا يؤمن كقول
 نعم سواء عليهم اء اندرتهم ام اتنتزتهم لا يؤمنون سيصلي نار اذا تلبس فقد كلفه
 بان يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما محقق فقد كلفه بالمحال والجواب
 ان المعارضات لا تمنع في المقولات اذ الدليل على المدلول فلتسلمه يلزم منه تسليم المدلول
 فمنع المدلول على تقدير التسليم غير موثر ولا مسوع فان قيل ان المعارضة ههنا حاوية
 من حيث انها كالنقض الاجمالي اجبنا عنه على سبيل التفصيل اما الاول فمنع المقدسين
 اي لانهم ان الضروريات لا تفاوت بينها فانها وان تكن نظرية لكنها متوقفة على نصوص
 الاطراف والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء وايضا جاز توقفها على ^{حديث} وبخبرته
 او غير ذلك فيكون الخلاف او التفاوت والحاصل ان فيهما راجعين الى ذلك وعلى تقدير
 التسليم تمنع المقدمة الثانية فانما لانسلم ان بين العلم بحسن الصدق وبين اجتماع النقيضين
 تفاوت بل بكل واحد فان الصبيان والنساء يحكون بها على السوء ومن الثاني من وجوه
 الاول بما ذكره المصنف وهو ان الكذب مشتمل على وجهين احدهما كونه كذبا والاخر كونه غليظا

الحق الرابع في خلقه
 ذهب القائل الى ان العبد
 قد يمتنع في الفعل
 العباد عنه من ١٣١
 هو متعذر الى ان يمتنع
 تعالى وانه لا يمتنع
 والقدر ما تاتى

الكافر الخ **اقول** اجبت الاشاعة على كونه تعالى فاعلا للقيوم بما تقرره انه تعالى كلف الكافر
 الذي علم انه يموت على كفره بالايمان وتكليفه ببيع فيكون الله تعالى فاعلا للقيوم وهو
 المطلوب فلا وافتاهر واما ان تكليفه ببيع فلو جهن الاول ان من جملة القبائح عندكم ان يفعل
 الشخص ما يخرجه هلاكا مع علمه بذلك وهذا المعنى موجود هنا فان تكليفه بالايمان مع
 علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكا فقد
 فعل به ما فيه هلاكا وهو ببيع ويكون فاعلا للقيوم الثاني ان تكليفه لعائدة او الى الثاني ان
 عبث مستحيل عليه عند الاول ما ان يكون لفائدة النفع الى الضرر والثاني ببيع ولا
 اما ان يعود الى الله تعالى وهو حق والى الكافرين وهو باطل لا يعلم عدم وصوله اليه فيكون
 عبثا وهو قيوم او الى غيره وهو ببيع ايضا لان ايلام ريد لنفع عمر ببيع فقد بان تكليفه
 ببيع على كل التقدير والجواب بالنوع من كون تكليفه قبيحا او ما الرمتوه غير لانه اما الوجه الاول
 فهو ان تكليف الكافر بفضله بما يوجب له الثواب وذلك حسن فمع مخالفة واستحقاقه
 العذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحا كما ان الطيب اذا شعر الانسان بما هو سم والحيوة وما
 هو ملايم ومقبى لحياته وامره باجتنب الاول وفعل الثاني فانه يكون محسنا في حقه بل
 فاذا خالف المرض وفعل العكس من قوله فلا يكون الطيب محسنا له واما الثاني فنقول
 ليس الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض لا يحصل الثواب يمكن من استحقاق الثواب
 ولا يكون له عليه حجة واما حصول الثواب بالفعل فهو غرض اخر مشروط بالانساب موجب
 الاستحقاق الذي هو الايمان والعمل الصالح وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى **قال**
 البخاري في خلقه الخ **اقول** اختلف المتكلمون في الافعال التي تحصل عندنا فصورنا
 ودواعينا هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة الله تعالى فذهب حم بن صفوان الى ان
 لا مؤثر في الوجود الا الى الله تعالى ولما العبد ليس له فعل صلا احداثا ولا كسبا وذهب
 والخارجية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس لاحداث فعل سواء وجعل العبد الكسب
 واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري ان معناه ان الله تعالى اجري العادة ان
 العبد متى اخذ بالطاعة والعصية فعلها الله تعالى فيه وفعل فيه القدرة عليها والعبد

الحق الرابع في خلقه
 الكافر الخ

وهي من وجوه الأول أن فعل العبد واجب الوقوع أو تمتنع ولا شيء من الواجب والتمنع مقدور عليهما
ينبغي أن فعل العبد غير مقدور عليه تعالى جهلاً أو مملوماً لا وقوع فيمتنع أن يقع ولا الزم أن لا يقع
عليه تعالى جهلاً فهو إما واجب أو ممتنع وإما الكبري فقد تقطع الثاني فعل العبد ممكن وكل ممكن
حال استواء الداعي إلى طرفيه يستحيل وقوع أحدهما فيفتقر إلى مرجع مع حصوله بحسب المرجح ومع عدمه
يتمتع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع الثالث أن العبد لو كان قادراً لكان ترجيحاً لأحد الطرفين
أعني لا يجاد والتزم على الآخر إما أن يكون المرجح أولاً فإن كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وهو
بط كالتقدم وإيضاً لوجوب زناه لزم أنه إذا ثبت الصانع أذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح
أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح فلا يفتقر إلى فاعل وإن كان الأول فذلك المرجح إما من فعل
العبد أو من فعل الله تعالى ولا فراغ حال لا نأخذ بالكلام إليه ونقول ما إن يكون المرجح
لو لم يلزم التسلسل إلا وانتهى إلى مرجح هو من فعل الله تعالى إلى التسلسل بحال فلم لا ينته
إلى مرجح عن فعل الله تعالى هو القسم الثاني وح نقول عند حصول ذلك المرجح إما أن يمكن أن لا
يحصل ذلك الفعل أولاً فإمكان الأول كان متساوياً بالنسبة إلى الطرفين فاختصاص أحد الطرفين
بالوقوع في وقت دون آخرى إما أن يكون المرجح آخر أو أولاً فإمكان ما فرضناه مرجحاً والفرض
أنه مرجح ههنا وإن كان الثاني وهو أنه ممتنع أن لا يحصل الفعل فيكون واجباً وقد تقدم أنه لا
قدرة على الواجب والجواب عن الأول أن الوجوب والامتناع المذكورين لاحقان لما هيته الممكن
في فرض تعلق العلم بأحد طرفيه وذلك لا يخرج به عن إمكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة
وأيضاً العلم تابع للوقوع وعدمه فلا يكون مؤثراً فيهما وجوباً وامتناعاً والأدوار وبيان ذلك
أن الفعل إن وقع يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوقوعه وإن لم يقع كان الحاصل هو العلم
بعدم الوقوع ففرض أحدهما بدلاً عن الآخر لا يقتضي تغيير العلم بل يقتضي أن يكون الحاصل
في الأزل هو العلم بذلك الطرف وعن الثاني أن إمكان الفعل إنما هو بالنظر إلى ما هيته من غير
النفاذ إلى تساوي الطرفين أو ترجيح أحدهما على الآخر وذلك هو المتعلق للقدرة وما ذكرتم
في الوجود لا يخرج به عن إمكان الذاتي وعن الثالث أن المختار يرجح أحد مقدوره على الآخر
لا مرجح كالحال من السبع بمرضه طريقان متساويان والحاجب يحضره طريقان متساويان

لا بد من اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع لا مرجح وهو تعيين احد
 المتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عاينه بالمرجح ونقول انه فيفتقر
 الى مرجح وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة و
 الارادة من فعل الله تعالى والعبد يتوسطهما يفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحده نسبة الامكان
 واليها و الارادة مع نسبة الوجوب ولا يتنافى ذلك الاختيار لان مراده بالاختيار انما هو
 النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد جوابا يختص به من حيث
 المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقص الاجمالي وهو من وجهين الاول انما ذكرتموه
 عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا
 والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن
 حال استوى الداعي فمع المرجح فالراجح واجب والرجوح ممتنع واما في الثالث فلان ترجيح الباري
 تعالى لاحد الطرفين اما المرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو
 بطلان لاجماع وهذا الزعم لا يحصر لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة
 ان لنا حركة اختيارية فيكون ماطلة ادلا فائدة فيها **قال البحث الخامس الخ اقول ذهبت**
 الاشعرية الى انه تعالى يريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية
 لانه فاعل الكلها فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والامامية الى انه تعالى يريد افعال نفسه
 ضرورة كونه مختارا فهو انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال العبد فهي تنقسم الى طاعة
 ومعصية فالطاعة مرادة لله تعالى لا بمعنى الارادة المختصة للفعل فان الفعل انما
 يقع بارادة العبد عندهم بل الله يريد بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و
 المعصية غير مرادة له اي له صارف عن طلبها واستندل المصنف على هذا الطلب بوجهين
 الاول انه له تعالى داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي وكلما كان كذلك ثبت المطلوب
 اما الصغرى فلانه عالم بكل العلومات ومن جملة الطاعات وما فيها من الحسن والمصلحة
 والمعاصي وما فيها من القبح والفساد ومع ذلك فهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصارفا
 الى المعصية واما الكبرى فلما من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارهها للمعصية استحقاقا

لا بد من اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع لا مرجح وهو تعيين احد المتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عاينه بالمرجح ونقول انه فيفتقر الى مرجح وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة و الارادة من فعل الله تعالى والعبد يتوسطهما يفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحده نسبة الامكان واليها و الارادة مع نسبة الوجوب ولا يتنافى ذلك الاختيار لان مراده بالاختيار انما هو النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد جوابا يختص به من حيث المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقص الاجمالي وهو من وجهين الاول انما ذكرتموه عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن حال استوى الداعي فمع المرجح فالراجح واجب والرجوح ممتنع واما في الثالث فلان ترجيح الباري تعالى لاحد الطرفين اما المرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو بطلان لاجماع وهذا الزعم لا يحصر لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة ان لنا حركة اختيارية فيكون ماطلة ادلا فائدة فيها

لا يكون

٢٥
 من الكائنات من خلقها الله تعالى
 من الكائنات من خلقها الله تعالى
 من الكائنات من خلقها الله تعالى
 من الكائنات من خلقها الله تعالى

من الكائنات من خلقها الله تعالى
 من الكائنات من خلقها الله تعالى

من الكائنات من خلقها الله تعالى
 من الكائنات من خلقها الله تعالى

ان يكون مرادها الثاني انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن العصية فيكون مراداً للاولى وكرهاً للثانية
 ان يأمر الحكيم بما لا يريد او ينهى عما لا يكره والا لم يكن حكيماً هـ فلا يكون مراداً للثانية والا لكان
 مراداً للنقيضين وهو محال **قال** احتجاجاً بانه لو كان الخ **اقول** احتجته الاشاعة على مطلوبهم
 بانه لو كان تعالى مراداً للطلحات وكرهاً للعصية لكان مغلوباً واللازم مبطاً فالمراد مثله
 اما الملازمة فلان الكافر اذا اراد الله تعالى منه الايمان على قولكم وكره كرهه والكافر اذا كفر نفسه
 وكره ايمانه والواقع مراد الكافر لا مراد الله تعالى فيكون الله تعالى مغلوباً لانه لم يرفع مراده واما
 بطلان اللازم فلان قدرته تعالى ذاتية او قديمة وقدمه الكافر زائدة او محدثة فيكون
 الاولى اقوى والا قوى يكون غالباً والجواب قد تقدم ان ارادة تعالى على قسمين ارادة
 مجازية موحبة للفعل واخرى معاقبة بان يصدر الفعل من المكلف باختياره وبارادته
 والمعلومية انما تلزم ان لو اراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يرفع مراده لكنه ممنوع بل هو مراد
 منه على وجه الاختيار والا لما استحق به ثواباً كما قال تعالى ولو شاء ربك لامن من في
 الارض كلهم جميعاً اي على وجه التحير **قال** الفصل التاسع الخ **اقول** من فروع العدل
 التكليف وهو لغة مشتق من الكلفة اعني الشقة واصطلاحاً على معنيين مجازي
 وهو الانفعال الصادر عن المكلف وحقيقى وهو ارادة من يجب طاعته ما فيه مشقة
 ابتداء بشرط الاعلام بالارادة شاملة للاحكام الخمسة عقلية كانت او نقلية وقوله من
 يجب طاعته يخرج به من لم يجب طاعته ويدخل فيه من يجب طاعته الله تعالى والنبى والامام
 والوالد والسيد والمنعم وبقيد كونه ابتداء يخرج الجميع الا الله تعالى لان ارادتهم لا تكون
 وغيرها ليس تكليفاً سبق ارادة الله تعالى على ارادتهم وبقيد المشقة خرج ارادته تعالى لما لا
 فيه كالماكول والمشروب والمنكوح وبشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ما طلب منه
 لا يكون مكلفاً والاعلام اما بتكميل عقله فيستدبر وارسال الرسل والعقل غريزة في
 القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الالات وهنا نظر من وجوه الاول ان الارادة
 سبب للتكليف لا نفسه لانه يقال اراده الله الطاعة تكلف بها فجعلها نفسه منظور
 فيه انه ينتقض تكليفنا عكساً بالتهيات فافهم كرهته لارادة واستعمال الارادة في

١٢٠ الكاف مع انتفا الأرض
 ففقدنا ان يكون الفين
 يحصل النفع الذي لا يمكن
 هو يتبادر من وهو
 واجب خلافا للانعيار
 واللا كما انه تعالى
 فليس والى الراجح ان
 بالفتح

الترك خلاف الاصطلاح الثالثان نكاح الحليلة وكل لحم الهدى والاضحية مشهي طبعاً
وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة اصلاً لاكتسبته واحدة الرابع ان الاعلام شرط لحسن
التكليف لا قيد في ماهيته فلا وجه للذكر وإهمال باقي شرائطه فالاولى ان يتق هو بعث واجب
الطاعة ابتداءً على شأنه المشقة جنباً من حيث هو مشقة ككنا واعتبرنا المشقة في جنبه ليجل
التسبحة الواحدة واعتبرنا الحثية ليدخل الهدى ونكاح الحليلة **قال** وهو حسن **أقول**
لما فرغ من ماهية التكليف شرع في احكامه فقال انه حسن لانه من فعل الله تعالى
وكل افعاله تعالى حسنة اما الصغر فلا نه الفرض والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافاً
للبراهمة واما وجه حسنه فنقول انه تكليف فعل الله تعالى وكل افعاله لا بد لها من غرض والتكليف لا بد
له من غرض والصغر كماله واما الكبرى فلا نه لولم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثاً والعبث
قبيح ورح نقول الغرض من التكليف اما ان يكون غايته اليه تعالى او الى غيره ولا ولا واما ان
ما جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما مستحيلان في حقه تعالى والثاني اما ان يعود الى المكلف
او الى غيره والثاني نعم لان نوعاً من شخص لنفع غيره قبيح ولا ولا اما ان يكون جلب نفع
او دفع ضرر او امر اخر وهو التمرير والاول والثاني باطلان فان الكافر الذي يموت على
كفره مكلف مع ان تكليفه لا يجلب له نفعاً ولا دفع عنه ضرراً فتعين الثالث وهو التمرير
لنفع ثم ذلك لنفع اما ان يصح الابتداء به او لا ولا ولا واما ان يكون توسط التكليف عبثاً
فتعين الثاني وذلك النفع هو الثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل وانما قلنا
انه لا يصح الابتداء به لاستتماله على التعظيم الذي لا يحسن الاستحقاق وطذا يقبح منا تعظيم
الاطفال والارذال كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعة
واجتناب المعاصي وعنى الغرض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكن الوصول
الى الثواب معها ويعتبر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اذا فعل ما كلفه به **قال**
وهو واجب **أقول** ذهب الاشعرية الى ان التكليف تفضل منه نعم ان شاء فعلة
ان لم يشاء لم يفعل وذهب المعتزلية والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضي
ذلك لان غيره واجب عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره واجمع المصنف

५

وبما حثه شرع في اللطف وهما مسائل الأولى في تعريفه وعرفه بأنه ما يقرب المكلف معه من فعل
الطاعة ويبعد عن فعل العصية ولم يكن له حظ في التمكن فلا وجب شاملا للطف وغيره من الآلات
والقدرة فانها باجتماعها تقرب الفعل الطاعة وتبعد عن العصية ويقول له لم يكن له حظ في التمكن
خرج القدرة والآلات التي لها يتكمن من ايقاع الفعل فان هذه كلها لها حظ في التمكن اذ بدونها لا يمكن
ايقاع الفعل واما اللطف فليس كذلك اذ وقوع الفعل المطلوب فيه بدون ممكن لكن معه يكون الفعل
الى الوقوع اقرب بعدا مكانه الضرب وزيد في تعريفه ولا يبيع الحجاب اذ الحجاب ينال في التكليف فيكون
ايضا منافيا له ثم ان اللطف ان كان في فعل الطاعة يسمى توفيقا وان كان في ترك العصية يسمى
عصمة الثانية هل هو واجب ام لا ذهب الاشاعرة الى انه غير واجب بناء على عدمهم
من نفى الحكم العقلي وذهب المعتزلة والامامية الى انه واجب وهو الحق واستدل الصنف
على وجوبه بما تقرره انه لو لم يكن واجبا لزم نقض الغرض والالزام بطنا للمزوم مثله بناء
على الملازمة انا بنينا الله تعالى مريدا للطلعة وكاره للعصية فاذا علم ان المكلف لا يختار الطاعة
ولا يترك العصية او لا يكون اقرب الى ذلك الا عند فعله بفعله به وذلك الفعل ليس فيه
مستقاة ولا غضاضة فانه يجب في حكمته ان يفعل الاول فيفعل لكشف ذلك اما عن عدم ارادته
لذلك الفعل وهو باطل لما تقدمت من نقض غرضه اذ كان مريدا له لكن ثبت كونه مريدا
له فيكون ناقضا لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من اراد حضور شخص الى وليمة و
عرف او غلب على ظنه ان ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعله فيعلمه من ارسال رسول او نوع
ادب او شاشة او غير ذلك من الافعال ولا غضاضة عليه في فعله لك فتى لم يفعل
عذضا نقضا لغرضه واما بطلان الالزام فلا نقض الغرض نقص والنقص عليه تعالى مع ولا
العقلاء يعدونه سيفها وهوبيا في الحكمة الثالثة في اقسام اللطف اما من فعل الله تعالى
او من فعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله والالكان مناقضا لغرضه كما تقدم
وذلك كمنصب الادلة وارسال الرسل وخلق المجهت او غير ذلك وان كان الثاني فاما ان
يكون ذلك اللطف لفعل نفسه او لفعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى ان يعرف به و
يوجب عليه والالكان ناقضا لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير فعليه فقد حصل المقصود

١٤٠
 من قديم وأجل من لا يجوز
 وهو النفع المستحق للولد
 الجوز الرابع فلا يجوز
 والرجوع عليه فلا يجوز
 فربما جئت بهذا الكلام
 معه العوض من غير كلام
 العديلة والعوض من غير كلام
 الصادر من غير كلام
 ومبهم وأجيب على ما ذكره
 فقال كانه

علينا لا ناقصنا البلام الطفل الملقى في النار والبارى تع لم يقصد ذلك بخلق النار وليست النار
 ومبهمها الآلة في الأيلام كالسيف كما أنه لا عوض على الحد فكذا هنا هذا إذا قلنا أن المحرق
 هو الله تعالى مجرى العادة فلا ناجرا، العادة حكمة لا يجوز نقصها والله تعالى قد هنا عن
 هذا الالتقاء فصار الملقى كانه المولود في الحقيقة وأما الذي يصدر عنه لا بتركة العبد فاما على وجه
 الاستحقاق كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض ولا على وجه الاستحقاق فيكون المأثم بدءا
 وذلك كالألم الصادر في الدنيا اما للكافرين أو لغيرهم كالأطفال واختلف في جهة حسننا فقال المصنف
 لا بد في حسننا من امرين أحدهما العوض الزائد الذي يجتاز معه الكلف الألم لو عرض عليه وثانيهما
 على اللطف اما اللتالم كما في حق المكلفين فان الواحد منا اذا تالم رجع الى الله تعالى وذلك في التوبة
 وخرج الى الناس من حقوقهم وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن العصية أو لغيره كما في حق الطفل فانا
 اذا شاهدنا الطفل يتالم كان ذلك لطفنا في اجتناب المعاصي في الاول اعني العوض يخرج
 عن كونه ظلمًا والثاني اعني اللطف يخرج عن كونه عيبًا فاذن يجب ان يكون في الألم عوض زائد
 غرض والا لكان الله ظالما وعاثا تعالى الله عنه وهما قبحان ومبهاق البوهاشم وقال ابو علي بوجه
 وجود العوض كاف في حسن الألم سواء كان لطفًا أو لا وقال عباد بن سليمان الصيمري كونه لطفًا
 كاف في الحسن اذا كان للتلالم وكسر في تقرير هذه الأقوال تقريرات استدلالات لا نظوا بذلك
 لكن المحقق ما قال المصنف **قال** البحث الرابع في الاعراض الخ **اقول** لما بحث عن الألم واما
 شرع في العوض وعرفه بأنه النفع المستحق الحال عن تعظيم واجلال فالنفع جنس شامل لغيره
 وبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد الحال عن التعظيم خرج الثواب وهو قسمان أحدهما مستحق
 علينا لا عليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساويا للألم لا اريد ولا انقص والألم الظالم للمولود
 كان زائد أو للتلالم لو كان ناقصا وثانيهما مستحق عليه تعالى باجتماع اسباب المتقدمة وذلك يجب
 على الألم الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الألم والعوض الزائد لا يختار إلا الرغبة في
 ذلك العوض اذ لو لا الرؤية لقع على الألم اذ لا فائدة فيه **قال** واختلفت عدلية الخ **اقول** الألم
 الصادرة عن الحيوات الجبر كالشبع وغيرها لا بد منها من العوض فذهب المحققون الى انه واجب على الله
 لانه تعالى خلقها ومكنها وجعل فيها ميلا الى الأيلام مع امكان ان لا يخلقها ولم يجعل فيها ميلا الى

فقال كانه
 مجلبة
 ميلا من
 الأيلام
 ويجعل
 له عقلا
 زاجوا
 فضل العوض
 عليه كما
 هو
 الكمال في
 نفيها
 دذهب
 اعدون
 على ان يوجب
 على المولود
 لغيره
 للحد من
 القراء
 لا ينصف
 ان يكون
 (فوجب العوض للألم)

من قديم وأجل من لا يجوز
 وهو النفع المستحق للولد
 الجوز الرابع فلا يجوز
 والرجوع عليه فلا يجوز
 فربما جئت بهذا الكلام
 معه العوض من غير كلام
 العديلة والعوض من غير كلام
 الصادر من غير كلام
 ومبهم وأجيب على ما ذكره
 فقال كانه

الايلام ومع ذلك لم يجعل لها عقلاً مميزاً بين الحسن والقبح ولا امر ازاجرام امكان ان يجعل لها ذلك
 فكان على هذا كالعري لها فلو لم يكن عوض الامها عليه كقبح منه ذلك وقال القاضي انكار الحيوان
 ملجأ الى الايلام كما لو اجاعها ياما متعة فالعوض على الله تعالى وان لم يكن ملجأ فالعوض على الحيوان
 المباشر واجه بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض المباشر الى المكن والا لوجب عوض القتل على هذا
 السيف لا يمكن للقاتل من القتل واللازم بط فكذا الملووم وبطلان اللازم وبان الملازم
 ظاهر ان اما في صفة اللجاء فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى اللجاء ولهذا يحسن ذمه
 دون اللجاء وايضا لو كان العوض عليه تعاملا حسن منها واللازم باطل فكذا الملووم وبطلان الملازم
 ان العوض عليه تعميم ترديد بحيث يختار معه الامر فكان هناك واذا كان الامر مختاراً
 لم يحسن المنع واما بطلان اللازم فلا نه يحسن منقطعاً الامتناع من ايلاها وزجرها عنا
 بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان الفرق حاصل بين لقاتل وهذا الحيوان وذلك لان
 القاتل ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعنده اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام ولهذا
 لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعبر الثاني بانه قد يحسن المنع عن
 الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب وايضا الوصح دليلكم لزم
 ان لا يحسن هنا التداوى على الامم المستبدية واللازم ربط بالاجماع فالحبيب هو جوابنا وقال ابو
 علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر لقوله ثم ينتصف للجاني من القراء ولا انتصاف
 انما يكون باخذ العوض من الجاني وايصاله الى المحنة عليه وقال قوم انه لا عوض هذا الا على الله
 تعالى لا على الحيوان لقوله جرح الجها جبار والجواب عن هذين الخبرين بانها من الاحاد فلا
 يكون حجة في المسائل العلية وعلى تقدير التساوي لعمتها فاما بطلان للتاويل اما الاول فلو
 الاول بالانتصاف هو اصيل عوص الامم الى المجنى عليه اعم من ان يكون من الجاني او غيره
 فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه غيبك لا نصفك من عبدى ثم انه عوضه عن الله
 الصادق عن عبد يسمى منتصفاً فكذا هنا جاز ان يكون الانتصاف بايصال العوض
 لكنه من الله تعالى الثاني انه محتمل ان يريد بالجاني المظلوم والقراء الظالم على وجه
 الاستعارة ووجه المشاهدة مشاركة المظلوم للجاني في عدم الثقة على دفع العدو ومنه

وبطلان اللازم وبطلان الملازمة ظاهرة ان اما صفة اللجاء فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى اللجاء

منع المتفع منه وهو اعتم من ان يكون مالا او ولدا او جاهًا او علما او حياة او زوجة او صاحبًا او
 اتي في تعريفه بلفظة ما والمراد بالصحة نقض الخطر وهو ما جاز عقلا وشرعا ولا يشترط فيه ان يكون
 ملكا فان الهبة مرزوفة وليست مالكة والولد والعلم رزق ولا يثق انه ملك وقولنا ولم يكن
 منع المتفع منه ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ فان للمالك منعه منه
 قبل استهلاكه فليس يرزق وعند اشاعة الرزق ما اكراه ما كان او حلا ولا يفرع على
 القولين ان الحرام هل هو رزق او لا وهل يجوز ان يأكل الانسان رزق غيره فعند اشاعة
 ان الحرام رزق ولا يأكل الانسان رزق غيره وعند اهل العدل ان الحرام ليس يرزق ولا يأكل
 الانسان رزق غيره واستدلوا على ان الحرام ليس يرزق بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
 امر بالانفاق من الرزق والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام اذ التصرف في الحرام منهي عنه
 فلا يقع ما موراه وفي هذا الدليل نظرا ما اولا فللمنع من كون ما للعموم في الحبر واما ثانيا فلانا
 منع كون من في الآية للتبيين لان شرطها ان يكون بعد اسم بهم نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
 من الاوثان وليس هناك بل هي للتبعض فيكون قد امرنا بانفاق بعض الرزق فلا يدل على
 المطلوب وعلى تقدير تسليم العموم وكون من البينين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم واعلم ان
 الرزق يجوز طلبه بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم كما
 اذا شتمل وجه في الشارع عنه وقد يكره كما اذا اشتهل على ما ينبغي الشره عنه ثم ان الرزق
 قد يكون قفلا منه تعالى بان لا يكون للكلف فيه لطف وقد يكون فيه لطف وذلك فيما
 يجتهد في تحصيله وجه لطفه ان يحصل للطالب عفيه بان المنافع الدنيوية انما يحصل بالتعب
 فالأخوة او لا ذهبت الصوفية الى انه لا يجوز السعي في طلبه والدليل على ما قلناه وجه الأول
 طلب الرزق بما يدفع به الضر عن النفس ودفع الضر عن النفس واجب الثاني قوله تعالى
 فانثروا في الارض واستغوا من فضل الله وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من
 ربكم قال المفسرون الابتغاء التمسك والفضل الرزق وغير ذلك من الايات الثالث قوله سافروا
 وتغنوا وقوله الرزق عشرة اجزاء تسعة منها في التجارة وغير ذلك من الاخبار ارجح الصوفية
 بوجه الأول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه الثاني ان في الطلب مساعدة

١٢٣
 والجل هو الوقت الذي
 هو الدين الذي يحصل فيه من
 هو الوقت الذي يحصل فيه من
 واختلوا في القتل ولو قطعوا
 فقتل الله كان يعجز قطعاً
 فقتل الله كان يعجز قطعاً
 ولم انقلاب على الله
 والوجه اضيقاً من الأول
 فلا ناساً له حصلت
 فتقوية الموتى على الله
 الثاني ظهور أن يكون
 الحيوان مشروطاً

الظاهر باعطائه الطمعات وغيرها ومساعدة العالم حرام وكذا ما يورثها الثالث قوله لو توكلتم
 على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تعدوا خاصاً وتروح بطناً وإذا كان التوكل ما مورأ به الطلبة
 منهى عنه والجواب عن الأول أن اردتم أن كل الحلال مختلط فهو تم وإن اردتم بعضه فهو مسلم لكن
 التكليف مشروط بالعلم فعلم عدم العلم لاحتمال خصوصاً الباطنة والملك وأورد عليهم شيئاً
 سالمين محفوظاً أنه يلزم من هذا أن لا يجوز أكله كما لا يجوز طلبه ولهم أن يقولوا أنا نأكل قدر
 الضرورة لكن الواقع منهم بخلافه وهو الثاني أن الساعة ليس مقصوده ولا مراده بل توكلوا على الله
 الثالث أن التوكل لا ينافي الطلب والمكسب في حال طلبه متوكل أيضاً ولهذا اردفه بالغور
 مع أنه ليس في الحديث شيء عن الطلب الذي هو مناط البحث بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطلب
 عن الطلب لرزقكم الله ما يقيم به أبدأ أنكم كما يرزق الطير ما يقيم به أبدأ فما تهميه الأسباب ثم
 اردفه ثانياً بالعدو الذي هو الطلب **قال** والجل هو الوقت **الخ** **اقول** إنما بحث التوكل
 عن الأجل لأنه من قسم اللطاف فإن موت شخص في وقت قد يكون لطفاً لغيره من المكلفين و
 الأجل هو الوقت واجل الدين هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
 عرف المتكلمون الوقت بانه الحوادث أو ما يقدم تقدير الحوادث بحيث يصل علم الحوادث فيه
 كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فطلوع الشمس معلوم حادث فجعل وقتاً لغيره ولو فرض
 جهالة الطلوع وعلم مجيئ زيد صح أن يقال طلوع الشمس عند مجيئ زيد وأما المقدرة تقدير
 الحادث فكما في عدم التجرد كما يقع جاء زيد عند انقطاع المطر فجعل انقطاع المطر وقتاً وإن كان
 عدم التجرد وفي هذا نظر فإن وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه وليس قدوم شيء
 زيد واقعاً في طلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظة عند والوجود أن يقع وقت
 كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان مقدار حركة السما **قال**
 واختلوا في القتل **الخ** **اقول** لا خلاف في أن الحيوان الذي يموت حياً فله الله يموت
 بأجله وإنما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة أنه لم يموت
 بأجله وأنه لم يقتل لعاش قطعاً واحتجوا بأنه لو لم يوجب أن يعيش لكان منزه عن غم غير
 إلى صلاحها واللازم باطل فإنه يستحق المذم من العقلاء على ذلك فقبحها وقال أبو الهيثم

من
 على القتل

على
 الحكم

في
 القتل
 ما
 كان

من المعتزلة

الفصل العاشر في النبوة
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من
 ما بحث في النبوة من

ترسل الجراد ويجلس الغيث كمن لا يخلق فيقع الغلاء واذكر المتاع العين وقلل الرغبات فيقع الرخص
 منه وقد يكون من قبلنا كما اذا حل السلطان الناس على بيع المتاع بسعر غال ظلمانه او الاحتكار
 ومنع الجلب خوف لظلمة فيقع الغلاء وقد يحل السلطان الناس على البيع بسعر منجى يحصل الرخص
 وبالحكمة متى علم فيه وجه بيع فهو منا خاصة **قال الفصل العاشر في النبوة الخ اقول لما فرغ**
 من مباحث التوحيد والعدل شرع في بحث النبوة وقد علمت في تعريف النبي هو المستحق لمطلب ما
 اي ما النبي اذا بحث عن الشيء مسبق بصوره او لا فنقول النبي لغة ما خوذ من الانبياء وهو الاخبار اى
 الخبر عن الله تعالى وقيل ما خوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقرب بناء فلان اذا ارتفع وعلا وقيل
 النبي هو الطريق ويقال للرسول انبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه واصطلاحا هو الانسان
 المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر
 لانه مخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فليس بالانسان وقولنا المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر
 احد من البشر يخرج به الامام والعالم فانما يخرج عن الله تعالى لكونه واسطة البشر اعني النبي صلى الله عليه وسلم
قال والحكمة تدعو الخ اقول لما فرغ من تعريف النبي شرع في بيان وجوب وجود النبي
 وهو المستحق لمطلب هل البسيطة اي هل النبي واجب في الحكمة وغاية وجوده وهو المستحق لمطلب
 لمطلب لم اى لم وجد مطلب النبي اما المطلب الاول فنقول ذهب رباب الملل واكثر الافلاك
 الى حسن بعثة الانبياء خلافا للبراهمة من الهند فانهم منعوا من حسنيتها اذ ما يحى به الرسول ان كان
 العقل هو مردود وان وافق نفى العقل غيبة عنه فلا وجه لحسنها وهو باطل لجواز ان يقر النبي
 ما اقتضاه العقل عاصدا له بفضل ما اقتضاه اجالا مبينا له فلا تحصل الغيبة خصوصا
 مع اشتغالها على فوايد عظيمة تاتي وعلى تقدير حسنيتها هل هي واجبة في الحكمة قالت الامامية
 والمعتزلة نعم ومنعت الاشاعة من وجوبها بناء على صلاح الفاسد واستدلال المصنف
 على وجوبها بطريقتين الاولى طريقة الحكماء وتقريرها ان تقول كلما كان صلاح النوع مطلوبا
 فالبعثة واجبة اما بيان حقيقة المقدم من الشرطية الاولى فظاهرة واما ثانيها فلان الانسان
 مدني بالطبع بمعنى انه لا يمكن ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات وذلك لاقتضاه في مشا
 الى امور كثيرة لا يتم نظام حاله الا بها كالمأكل والشرب والملبس والسكنى والى ما يتعلق به

علمه
 بكنه التكليف
 واجبة لكونها
 على الطاعة
 والمصلحة
 فانما هي
 ان الواجب
 على فعل
 التكليف
 المعينة
 بقرب الى
 فعل التكليف
 الغلبة
 والظهور
 على ما تقدم
 ولان العلم
 بالعقاب
 هو دأبه
 ودام الثواب

مطلوبنا
 وفيه فكل كلام صلاح النبي مطلوبنا
 وفيه فكل كلام شرعي مطلوبنا
 وفيه فكل كلام شرعي مطلوبنا

وكلاما

التكليف واجب
 والظن واجب

وكان مما يتعد عليه تحصيلها بجلتها والا لا ازيد حم على الواحد كثيرا وكان مما يتصور ان يمكن فاقضى
 ذلك وجود جماعة يفرغ كل واحد منهم بصلابه عن غيره كالحداد يصنع الخطاب قدوماً ويقطع به
 الخشب والخطاب ياتيه بحطب يلين بسببه الحديد ويصنع منه الآلات ليستعملها الزارعون
 وغيرهم وكذلك باقي النافع ثم ان الاجتماع مظنة النزاع لان التغلب موجود في الطباع لان كل واحد
 يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الاخر ويحفظ ماله واستيلائه عليه وبطلان حق غيره
 عليه ويفض على من يزاوجه فتدعو شهوته وغضبه الى المنازعة فيقع المرح والرج وهلاك
 النوع ومشاد ذلك كله من خلوصهم من معاملة وعدل وامور متفق عليها بينهم بحيث يرجعون
 اليها عند منازعتهم ومجادبتهم فيجب وجود تلك المعاملة او العدل ثم ان المعاملة والعدل
 لا يتناولان الجزئيات لغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من شرع
 واما بيان الشرعية الثانية وهي كبرى هذا الدليل فنقول تلك الشرعية لا يجوز ان يكون تقريرها
 موكولا الى افراد النوع والمحصل النزاع ايضا في كيفية تقرير تلك القوانين واضبطها وايضا
 ليس ببعض الافراد بكونها موكولة اليه اولى من البعض فوجب ان تكون متعلقة من القدير الخبير
 ولما كان مما يتنع مشاهدته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه و
 هو النبي فيجب بعثه النبي ويجب ان يكون بمنزلة استحقاق الطاعة من باقي افراد نوعه ليكون
 لهم طريق الى انقيادهم لامره ونهيهم وذلك لا امتياز يحصل باختصاصه بليات تدل على انفا
 من عند مرتبه وهي العجرات وهي ما قولية هي بالجوهر انب وهم لها طوع او فعلية هي للعوام
 انفع وهم لها بالاتباع والبلغ وان كان كل واحد من النوعين رحمة لكل فرد من افراد القسمين
 بمضمون وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثاني طريقة التكليف وهي من وجهين الاول
 ان وجبت التكليف السمعية او جبت البعثة لكن القدم حق فالتالي مثله اما حقيقة المقد
 فلان التكليف السمعية الطاف في التكليف العقلية اي مقربة اليها فاننا نعلم ضرورة ان
 الانسان اذا وُظف على فعل الصلوة والصوم دعاه ذلك بالعلم الى الله تعالى وصفاته ويعلم
 ان العبادة هل هي لا يقدر به ارام لا وكل لطف واجب كما تقدم واما الملازمة اي اذا وجبت
 التكليف السمعية وجبت البعثة فلا فلاننا نعلم من جهة الرسول فيكون العلم بما مشوقا

١٢٨
 انما فاضل المعصية
 ان يمنع فوجي لا يقع
 التكليف به واما ان لا
 يقع فتنتي فاذن العظم
 وهو وجوب انعام ولا يمن
 مع وقوع المعصية فمن
 يجب ان لا يترك

على البعثة وكل ما يتوقف عليه الواجب هو واجب فالبعثة واجبة ان قلت ان معرفة الله
 متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعى فلا يكون التكليف السمعى لطفانها والا
 لزم تقدم الشئ على نفسه مراتب قلت المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود المرسل والطلب فيه
 هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية واحدهما غير الاخر فلا يلزم الدور سلنا لكن المعرفة متقدمة
 عليها ولا يلزم منه وجوبها لحوار ان يكون مقلدا بالمعارف العقلية مواظبا على التكليف
 السمعية فتؤدي تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية سلنا لكن نقول ان مرادنا
 بالتكليف السمعى هو ما امر به النبي وبالتكليف العقلى هو ما امر به العقل فنقولنا التكليف
 السمعى لطف معناه ان امر الرسول لطف في ايقاع ما امر به العقل لان الرسول اذا امر بما امر
 العقل كره الود يعتد وشكر النعم يكون ذلك مكلفا به سمعا وعقلا واما الرسول يكون مقربا
 الى ايقاعه فيكون لطفان فيه سلنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدما بالطبع
 على الواجبات السمعية لكن تمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجى مط وذلك لان العقل لا يغازه في
 الملابس الدنية والامور الطبيعية قد لا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدى لوجهها ومع امر
 الرسول له ولجباباها عليه يتنبه لها ويقرب من تحصيل طرقها فيكون امر النبي لطفان لتلك
 الواجبات فتكون بعثته واجبة الثانى ان العلم بالثواب والعقاب والعلم بالعقاب
 ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية وكل لطف واجب اما الصغرى فلما
 سيجئ واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامها واجبا وانما
 يحصل ذلك من جهة البعثة فتكون البعثة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
 وفي هذا نظر فان المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلى
 حينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثانى فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الاشارة
 من كونه يتم به نظام النوع المذكور او كونه لطفان في التعميمات **قال البحث الثانى الخ اقوال**
 لا فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة شرع وفي بيان اثبات صفات النبي صلى الله عليه
 وآله وهو السمعى يطلب كيف اى كيف لنبى وهو البحث عن الصفات التى تتم بها النبوة فاما
 البحث الثانى وجوب المعصية وقبل الخوض والاستدلال بقرينة معنى المعصية فنقول اذهب

عليه السلام
 علمه كقول
 فلا يصار
 الى ما يوجب
 في غير هذه
 الحار ان
 لا يوجد لبعض
 ما امر به
 فيرفع الى
 ثوب بقا
 الشرح بجوار
 نسخ من

برهان

بعضهم ان العصوم لا يمكنه الايمان بالعلم فليس سببه اختصاص بدنه او نفسه فخاصيته تقتضي امتناع
 العلم منه وقال ابو الحسين البصر هو مساو لغيرة لكن ليس له قدرة على العلم وقال اكثر الناس بامكانها
 منه فقال بعضهم ان سبب العصمة امور اربعة الاول اختصاص بدنه ونفسه بملكه تمنعه من الاقدام
 على العلم الثاني ان يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على العصية الثالث تأكيد تلك العلوم
 بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اولى عوقب عليه وكل الفولين بطا ما الاول
 فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه لما استحق ثواباً ومدحاً ولا تمتنع تكليفه بتركها اذا لا قدر
 له عليها واللوازم باجمها باطلة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني فلوجه الاول
 ان الاول هو نفس العصمة لا سببها الثاني ان الثالث يختص بالانبياء لا بكل معصوم و
 المعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثني عشر والملائكة والفاطمة ومريم معصومون
 من غير وحي الثالث ان الرابع لازم للعصمة لا سببها والحق ان العصمة عبارة عن لطف
 يفعل الله نعمه بالكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل العصية
 فدمته عليهما ويحصل انتظام ذلك للطف بان يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي
 مضافاً الى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب مع خوف مواخذة على
 ترك الاولى والفعل السيئ اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على وجوب عصمة
 النبي مطلقاً بوجه الاول لو لم يكن معصوماً لزم انتفاء فائدة البعثة فاللازم بط
 فاللزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يكن معصوماً كان فعل المعصية منه جائزاً
 ولنفرضه واقعا اذا لم يكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا وقعت المعصية فاما
 ان يجب اتباعه او لا والاو باطل لاستحالة التكليف بالقيح منه تعالى والثاني موجب
 لانتفاء فائدة بعثته اذا الفرض من بعثته اتباعه واما بطلان اللازم فظاهر
 لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره
 منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب الانكار عليه او لا والثاني
 باطل لهو وجوب انتهى عن المنكر فلو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة وهو بط
 اجماعاً فيعين الاول لكن ذلك موجب لسقوط عمله عن القلوب فلا يصار الى ما يأمربه

١٠
 ومن هذا علم انهم يجوزون
 رفع من الصغائر والكبار
 لا عددا ولا سهوا ولا عظما
 وانما اريد بجسدي يكون
 من هذا علم انهم يجوزون
 من غير ان يكونوا في ذلك

ويعلم انهم يجوزون
 رفع من الصغائر والكبار
 لا عددا ولا سهوا ولا عظما
 وانما اريد بجسدي يكون
 من هذا علم انهم يجوزون
 من غير ان يكونوا في ذلك

وبه من مقتضى فائدة البعثة الثالث انه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز ان يكون في بعض ما
 بادائه فيجوز ان يكون قد امر بصلوة سادسة او بصوم شهر اخر وان الشرع سينسخ ولم يرد ذلك
 الى اتمه لكن ذلك يرفع الوثوق باخباره ويجوز عدم استمرار حكم الشرع وفي الوجهين الاولين
 نظرا الى ان فيهما انشاء من فرض وقوع المعصية عنه يحل لهم الحالات المذكورة فيحصل
 الشرع من متابعتهم ولا نقية لا امتثال او امر ونواهي **قال** ومن هذا علم انهم **اقول**
 اعلم انه لما استدلل على مطلوبه باشارته الى خلاف الناس هنا وحصل الاقوال هنا ان نقول
 افعال الانبياء لا تخ من اقسام اربعة الاول الاعتقاد الديني الثاني الفعل الصادر عنهم من
 الاعمال الدينية الثالث تبليغ الاحكام ونقل الشريعة الرابع الاعمال المتعلقة باحوال
 معاشهم في الدنيا مالم ليس بدائي فالقسم الاول اتفق اكثر الناس على عصمتهم فيه خلافا للجمهور
 فانهم جوزوا عليهم الكفر لا اعتقادهم ان كل ذنب صدر عنهم فهو كفر وجوزوا صدور الذنب
 عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر خلافا لابن تورك حيث جوز بعثة من كان كافرا لكن قال هذا
 المجاز لا يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر للتقية وهذا باطل لانه
 يفضي الى خفاء الذين بالكلية ولان اول الزمان بالتقية حين اظهار الدعوة لان اكثر من
 الناس يكون منكرا واما القسم الثاني فقال ما عدا الامامية انه يجوز عليهم قبل البعثة
 فعل جميع المعاصي كباير كانت وصغائر واختلفوا في زمان البعثة فقالت الاغمة لا يجوز
 عليهم الكبار مطلقا واما الصغائر فيجوز سهوا وقالت المعتزلة بامتناع الكبار مطلقا واما
 الصغائر فاختلفوا فيها فقال بعضهم انه يجوز على سبيل السهولة والعدول ورجعتهم لا يوافق
 بها وقال بعضهم انما يجوز على سبيل التاويل كما يقال ان آفة الامم التي هي الشجرة بالحق عن الشخص
 وكان المراد النوع فان الاشارة قد تكون الى النوع كقوله هدر وضوء لا يقبل الله تعالى
 الصلوة الا به وقال بعضهم على سبيل القصد لكنها تقع محبة لكثرة نواهيهم والحشوية
 جوزوا الاقدام على الكبار ومنهم من منع تعديها وجوزوا تعدي الصغائر واما القسم الثالث
 فاجمع الكل على عدم جواز الخطاء فيه واما القسم الرابع فجوز اكثرهم الناس السهو واصحابنا
 حكوا بعصمتهم مطلقا قبل النبوة وبعدها على الصغائر والكبار عدا سهوا بل عن

٥٢
 من هذا العرب عن معارضة
 بان مسلم العلوم التي كانوا
 يكونون بها معارضة
 القرآن لانه لو كان معارضة
 القرآن لانه لو كان معارضة
 باعتبار الصفة كان معارضة
 باعتبار الصفة كان معارضة
 اما من جهة القاطعة الغزوة
 او التركيب او هاهنا
 ولا تضام
 بالاسماء
 لان العرب
 كانوا قديما
 على الفنون
 والتركيب
 فلهذا علموا
 بالصفة
 فنقل الجاهل
 ان جهة اعجاز
 القول في
 اعجاز
 القرآن
 الصفة
 حد وطلاقة
 من انفسهم
 ولو جردوا
 لاختلاف
 مع اصحابهم
 ولا لو كان
 مركبا في
 الغاية لكان
 على اعجاز الظاهر

فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا من يدعي معجزة غيره كاذبا الخامس كونه تعذر على الخلق الاتيان بمثل
 وذلك لانه لو لم يتعذر عليهم لم يعلم انه فعل الله فلا يكون والا على التصديق وذلك كالعبادة و
 التحريم التعذر نارة يكون في جنبه اي في كل جزء من جزئياته اذا اخذ لا يكون مقدورا للبشر كخلق
 الحيات فان خلقها لا يمكن الا الله سبحانه ونارة يكون في صفة كقطع مدينة فان القلع ممكن
 جنبه اذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقطع شجرة وحشب واما القلع بهذه الصفة وهو كونه
 قلع مدينة لا يمكن الا الله تعالى وكذا الحركة الى السماء فيغير مقدور ثم ان المعجزة له شروط
 الاول انه يعجز عنه او عما يقارب الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبيل الله تعالى
 او امره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان الفوائد تستقص عند اشتراط الساعة الرابع
 ان يحدث عقيب دعوى النبوة او باريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجراه ان يظهر دعوى النبوة
 ثم يظهر المعجز بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالتعقيب لدعواه
 لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لا جله ظهر **قال** واختلف في جهة اعجاز القرآن **اقول**
 لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من بين سائر المعجزات المحمديّة بحثوا عن كيفية اعجازه وقد اختلفوا
 بذلك فوجه اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب وقال قوم هو خلوّه من التناقض
 وقى ابو القاسم البلخي ان جنس القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان جهة اعجازه من حيث الاسلوب
 وعنوان الاسلوب الفن والضرب وقال الجويني من الاشاعة انه معجز بفساحته واسلوبه
 لان كل واحد منهما معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس
 كذلك اسلوبه وكلام مسليمة كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فيغير مقدور للخلق
 فهو جهة اعجازه وبه قال كمال الدين بن ميثم الا انه اضاف اشتماله على العلوم الشريفة فجهة
 اعجازه عند ثلاثة الاسلوب والفساحة والاشتمال على العلوم الشريفة من علم التوحيد
 والسلوك الى الله تعالى وتهذيب الاخلاق فان الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وجد
 والاسلوب وان امكن عند التكليف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر لان تكليف الاسلوب
 مذهب الفصاحة واما العلوم الشريفة فلم توجد في كلامهم لها عين ولا لراما وجد في
 كلام قيس وامثاله من وقف على الكتب الالهية نقلا عن غيره والحاصل ان كلامهم يوجد فيه

ما يناسب بعض القرآن في فصاحته وهو في مناسبتة له في الأسلوب أبعد وأما في العلوم المكونة
فأشد بعدا وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي ولخاتاره المصنف في الناهج ان جهة اعجازه وهو فصاحة
البالغة ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته ولما ارادنا بغزة الاسلام لما سمع القرآن وعروب
فصاحته قال له ابو جهل انه يحرم علينا الاطيبين وانه اجبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن
مغيرة في قوله تعالى فكلو قدرتم ثم قل كيف قدرتم ثم نظر وعبس وبسر الابه وقال النظام والسيد
المرتضى انه الصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضة وهذا يحتمل ثلاثة امور الاول انه
سلمهم القدرة الثاني انه سلمهم الداعية الثالث انه سلمهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن المعاني
وهذا الاخيراختاره السيد كما قلنا في وقف سيد الدين سالم بن عزيزه في هذه المقام وقال
قال المحقق الطوسي في تحريكه والكل محتمل واعلم ان المصنف ذكر هذا دليل من قال بالصرفة ومن قال
بالفصاحة طمقرهما فنقول اخذ السيد ومن قال بقوله انه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة
لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة او من الهيئته التركيبية او من حيث الفاظه المفردة
او الهيئته التركيبية معا والاقسام الثلاثة باسرها باطلة فاعجازه بسبب لفصاحته باطل فيكون
للصرفة اذا ما عداها من الاقوال ضعيف جدا وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين
على المفردات وعلى التركيب وكل من كان قادرا على المفردات وعلى التركيب كان قادرا عليها
معا يكون قادرا على الجمع بينهما معا ضرورة ثبت حينئذ ان العرب كانوا على المعارضة وانما
منها فيكون المنع هو المعجز وفي هذا نظر لا يمتنع ان من قدر على المفردات على حدة او التركيب على حدة
يكون قادرا على الجمع بينهما مشتملا على جائز ليس للافراد وذلك هو محل النزاع واخبر القائلون
بالفصاحة على هذا القول بالصرفة بوجهين الاول ان الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين
على الاتيان بمثله قبل الصرفة فاذا وجدت الصرفة وحصل المنع وجبان يجدوا ذلك من انفسهم
ضرورة وان يحصل لهم فرق بين جالتي القدرة والمنع لا نعلم ضرورة بان كل من كان له علم او
قدرة حاصلان فانه يكون عالما بمصطلحها فاذا سلبا عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من
انفسهم لوجب ان يتحدثوا بذلك في مجالسهم ومع اصحابهم ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتوا
لان من الامور الهجبة التي يتوفر الدواعي على نقلها وكل واحد من هذه المقدمات ضرورية لمن

والقول مع ان المعارضة
 لا تضيق من العرب
 حارضة وانما
 لا تضيق من العرب
 غير على القرآن وهو
 ظهور المعجز على يد ملازم
 فيكون رسول الله
 حزين لمعجزه
 ميتا بعد عليه السلام
 البحث الرابع وثبات نبوة

في بيان ان القرآن معجز
 في بيان ان القرآن معجز

عرف العوايد وجربها ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصفة باطلا الثاني لو كان الاعجاز بسبب
 الصفة لوجب ان يكون القرآن في غاية التكاثر واللازم بطلان المطلوب مثله بيان الملازمة ان منهم
 عن معارضته على تقدير تكاثره ابلغ في الاعجاز مما لو كان بالغا في الفصاحة فهو ضروري واما
 بطلان اللازم فظاهر في بطلان المطلوب وهو الباطل **قال البحث الرابع في اثبات نبينا الخ اقول**
 لما فرغ من تعريف النبوة واحكامها شرع في تعيين النبوة هو المستطاب من اي من النبي فنقول
 نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلى الله عليه وآله لا نراه في النبوة وظهر المعجز
 عليه وكل من كان كذلك هو نبي ينفع ان هذا المذكور نبي اما الصغر فقد اشبهت على دعويين
 الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضروري لا يسع عافلا انكاره الثانية انه ظهر على يده
 القرآن والقرآن معجز اما الله ظهر على يده القرآن فظاهر خصوصا مع اشتهال القرآن على ذكر اسمه
 ووقايعة واحواله وعزواته وخير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له واما ان القرآن معجز
 فلا نتحدث به العرب العربا ومصاقع الخطباء واهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن
 معارضته فيكون معجزا اما الله نحلهم به فلايات الدالة على ذلك كقوله تعالى فاتوا
 بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم
 ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فلما لم يأتوا بشيء قال قل لمن اجتمعت الانس
 والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انهم
 عجزوا عن معارضته فلا نسالهم الا سلام او يأتون بمثله فلم يقبلوا الاسلام
 فالزمهم الاتيان بمثله لا غير فعدوا عن ذلك الى الحرب والشاقة الذين فيهما مذهب الانفس
 وسبى النساء الذي واربى وهب الاموال وذلك امر صعب خطير جدا لا ينكره عاقل وكان الاتيان
 بمثله كان اسهل الاشياء عليهم فعدوا عن ذلك الامر الاسهل الى هذه الامور الصعبة
 مع علمهم بما في الاصعب من الالام والمكاره دليل على عجزهم عن المعارضة اذ العاقل لا يختار
 الاصعب مع انجاع الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالته وكان ذلك يتم بالمعارضة من
 غير افتقار الى الحاربة التي لا يفيد في ابطال مقالته شيئا بل انتخب عليهم ما انتخب واما
 انه على ذلك التقدير يكون معجزا فلا انطباق تعريف المعجز عليه فانه يخارق لعوايدهم

لما قلنا
 ولا يظهر
 على يد
 علمه في
 لا تضيق
 الضرر
 نوع ما
 كل من ظهر
 عليه
 المعجز
 نبي لان
 العلم
 بان كل
 من
 يطلب
 الملك
 يخلط
 نصيبا
 له مخالف
 الملك
 مؤمن

غيب طلبه
 من فائدة صادقة
 فيكون كل ما يقع
 في الوجود من الاشياء
 لا يكون الا بغير
 من فائدة صادقة
 فيكون كل ما يقع
 في الوجود من الاشياء
 لا يكون الا بغير

في الكلام لغاير ما سلبه الاساليب كلامهم وقد بينا غيرهم عن معارضته فيكون معجز الثاني انه ظهر
 امور اخارقة للعادة منها بنوع الماء من بين صابغة حتى اكف الخلق الكثير من الماء القليل وذلك
 بعد جوعه من غزاة بتوك ومنها عود ماء الحديبية لما استقاه اصحابه بالكلية فيست دفع
 سهمه الى البراء بن عازب وامره بالتزول في البر وخرزه في البر فخرزه فكثر الماء في الحال حتى جف من
 البراء العرق ومنها انه تفل في بر قوم شكوا اليه ذهاب ما لها في الصيف حتى انجر الماء الزلال
 منها فيلغ اهل اليمامة ذلك فشكوا مسيله لما قل ماء برهم ذلك فتفل فذهب الماء اجمع
 ومنها انه لما نزل واذا عشرين اقل بين قال علي شوق فخذ شاة وجي المس من ابن واه
 لي بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى شبعوا ما
 فيه الا ان اصابهم ومثروا من القس حتى اكتموا واللين على عاتقه فلما اراد ان يدعوهم الى الله تعالى
 فقال علي افعل مثله ففعل مثله في ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو
 لهب الى كلامه فقال علي افعل مثله ففعل في الثالث فبايع علي على الخلافة بعده ومثله
 ومنها كلام الذئب وشهادته بالرسالة وذلك ان وهبان بن اوس كان يرعى غنما فاجاز
 فاحذ منه شاة فسمع نوحه فقال له الذئب تعجب من جدك شاة وهذا جعل يدعو الى الحق فلا تحبونه فجا
 ابسول الله على يد وكان يدعوهم كالم الذئب ومنها نسيب الحصى في يده ومنها انه تفل في عين علي لما اراد
 عينيه فلم ترمد بعد ذلك ودعاه بان يصرف يده سبحانه عنه حره البرد وكان لبسه في الصيف
 والشتاء واحدا ومنها انشقاق القصر منها يمي النجوة لما دعاها فاحذته تجزع الارض من غير جاذب
 لها ولا دفع ثم رجعت الى مكانها ومنها انه كان يخطب عند علي فحج فاحذله منبراً فانتقل اليه فخر الجزع
 اليه حينئذ فانتقل الى ولدها فالتزمه فسكن ومنها اخباره بالغيب في مواطن كثيرة كاخباره بقتل الحسين
 وموضع قتله واخباره تعالى سلمه وانه يضربه على راسه فيخضب لحية من دم وقوله علي
 ستقاتل بعد الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعاز تقاتل الفئة الباغية فقتله
 اصحاب معاوية واخباره بان اصحابه يفتنون مصر واوصاهم بالقبط خيرا فان لهم دية
 ورحا واخبرهم بادعاء مسيلة النبوة باليمامة وادعاء عيسى النبوة بصنعها وانها في
 فقتل فريز الدبلي عيسى قرب وفات النبي وقتل خالد بن وليد مسيلة ومنها استجابة دعائه

بأعمال مصلحة ولا لزوم من التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح وهو حال عليه كما وأما أفلا
 فلو جوه الأول حيث تمت بوقوعه بالدليل السابق لزوم القول بجواز النسخ ولا لزوم بطلان بوقوعه
 هف الثاني أنه وفي التورات أن الله تعالى قال لادم والنحو احللت لكما كادت على وجه الأرض
 وكانت له نفس حية وحاء فيها أيضا الله قال لنوح خذ معك الحيوان الحلال كذا ومن الحرام كذا
 فقد حرم الله تعالى على نوح بعد ما كان حلالا لادم وحرأ وهو نسخ صريح فان كانت التورية
 غير محرقة فهذا برهاني ولا هو الزام الثالث أن الله تعالى أباح لنوح تأخير الختان وولد
 اسمعيل وحرأ على موسى تأخير ختان الأنبياء عن سبعة أيام وأباح لادم الجمع بين الأختين
 وحرأه على موسى وهو نسخ صريح احتجت اليهود أخراهم الله تعالى بوجوه الأول أن المأمور
 به إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ان كان مصلحة استحالة نسخه وإلا لكان نسخه مفسدا
 وهو فيج وان كان مفسدة استحالة الأمر باتفاقكم لكن أمر به فيكون مصلحة فلا ينسخ الثالث
 أن موسى قال تستكروا بالسبت ابداً وذلك دلالة على دوام شرعه فاذا كان شرعه دائماً
 استحالة نسخه ولا لزوم كذبه وهو حال الثالث أن موسى ما ان يكون قديماً ودوام شرعه
 اويتن انقطاعه ولم يمتين شيئاً من الأمرين والقسم الأخير باطلان فتعين الأول وهو
 انه يمتين دوام شرعه فيستحيل نسخه أما بطلان القسم الثاني فلأنه لو يمتين انقطاع
 شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات شرعه خصوصاً وهذا ما يتوفر الدواعي على نقله
 لكنه لم ينقل ولم يمتين انقطاعه وهو المطلوب وأما القسم الثالث فلأنه يكون أمره
 بالقسم بشرعه أمراً مطلقاً وقد قرر في الأصول أن الأمر المطلق لا يقضي التكرار بل يدل
 على طبيعة الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب جودها في ضمن ذلك الجزئي
 فليكتف في شرعه المرة الواحدة وهو بيط فاطلاقه الأمر باطل والجواب عن الأول منع المحصر
 فانه جاز أن يكون مصلحة في وقت ومفسدة بالنسبة إلى آخر فامره في وقت يمحونه في وقت كونه
 مفسدة وذلك فانه قد يعالج في وقت بالاستحالة بما يجتبه به قبله وحيلئذ يكون النسخ جائزاً
 وعن الثاني بالنع من جهة الجزئية فانه مختلف باختلافهم ابن الراوندي سلمنا لكن نمنع من تواتر
 بل هو من الأحاد الفيدة للظن فالمسألة عليه وذلك لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن

قد ذكرنا في هذه المسألة من غير أن يكون من غير أن يكون من غير أن يكون

وقد ذكرنا في هذه المسألة من غير أن يكون من غير أن يكون

منشور كنه الغريب والجميل
ان تكونوا عاكفين وقوله عاكف
ما غلبت اربابكم فخذوا حذرهم
النفوس اخص الغزاة بقوله
والاعوان على العاكفين ولا تهم
اصطفى ادم ونوحا والابرار
اشرف من اللذات بقوله عاكف
الجم الغامس في ان الانبياء

قتل تحت النصر البابلي أكثرهم إلا أناساً قليلين لا يفيد قولهم التواتر بعث بهم تحت النصر إلى أصفها
 ولم يكن وصلهم أحد إلى العجم قبل ذلك فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية والذي يشهد لنا
 تواترهم أن التورية بعد واقعة تحت النصر صارت ثلاثة نسخ مختلفة أحدها في يد القرابين و
 الربانيين وتاينها في أيدي السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتورات السبعين التي اتفق عليها
 سبعين حبراً من أحبارهم وهي التي في أيدي النصاري وهذا النسخ مختلفة في التواريخ والأحكام
 الشرعية ولو كان لهم تواتر ما حصل هذا الاختلاف سلمنا لفظ التأييد لنا نصاعاً على القول
 بل هو محتمل له وللأمد الطويل ويدل عليه ما ورد في التورية من قصة الفصيح فإنه جاء في
 السفر الثاني من التورية قرياً إلى كل يوم زوفين خروفاً عذوقاً وخروفاً عشية بين المغارب
 قرياً نادماً لكم لاحقاً لكم أبدأ ثم أن علماءهم حلوا بأن هذا الحكم مستقطع وجاء يستخدم العبد
 سنين ثم يعرض عليه العتق فإن أبى ثقت أذنيه واستخدم أبدأ ثم شفع ذلك لأنه جاء
 فيها بعد ذلك يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وفي ذلك السنة وعن الثالث أن المختار أنه بين
 انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لا فطاع تواترهم بالواقعة المذكورة سلمنا لكن يختار أن موسى
 لم يبين دوام شرعه ولا استمراره إلى أمد معين ولا أطلقه إطلاقاً بل قرنه بقرائن محتملة لذلك
 لا انقطاع إلى أمد غير معين ولم يوجب التصريح بتعيين ذلك الأمد استغناء بما يأتي من
 شرع عيسى لأن ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى على أن في التورية ما فيه
 أنبياء على شرع عيسى ومحمد فانه جاء فيها أن قدرة الله تعالى قبلت من طور سيناء وأشرقت
 من طور سيناء غير واطلمت من جبل فاران وطور سيناء هو جبل موسى وجبل سيناء غير هو الجبل
 الذي كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لأن فاران هو مكة بدليل جاء في
 التورية أن إبراهيم أسكن ولده إسماعيل بقربة فاران **قال الجب الخامس الجب** **أقول** **أختلف**
 الناس في هذا المقام فقال أصحابنا الإمامية ولا شاعرة أن الأنبياء عليهم السلا أشرف من
 الملائكة وقالت المعتزلة والقاضي أبو بكر والأوائل أن نوع الملائكة أفضل من نوع البشر
 والملائكة المقربون أفضل من الأنبياء وليس كل ملك إلا طلاقاً أفضل من محمد بل بعض المقربين
 أخرج الصالحين لا قبل بوجهين الأول قوله تعالى إنا أنزلناه صفي آدم ونوحاً وآل إبراهيم والآخر

فقدان و
لأن تضليل
اللائكة و
فت عاظة
المسلم يفت
تضليل و
الواجب و
حكاة و
المسلم و
اللائكة
عقوبة
يد على
افضل
بعض
أو أن
ابن
وذهب
اللائكة
بنات الله
فقدان و

此

[illegible]

على العالمين وهذا عام في كل ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستعراق ويشمل عالم الجن والانس
والملائكة وغيرهم والاصطفااء المراد به ههنا الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الآية
قال بافضلية الكل والقول بافضلية المذكورين خاصة متعارف للاجماع الثاني ان تكليف الانبياء
استق من تكليف الملائكة وكلما كانوا اكلوا كانوا افضل من الملائكة اما الاول فلانهم يعبدون الله
تقاً مع كثرة الصوارف والموانع الداحلة والخارجة كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد
واما الملائكة فلانهم مبرؤون عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا
شك ان العبادة مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله اصلا العباد
احمرها اي استقها فيكون القيام بها انشغل وهو المطلوب اجمعت المقرلة بوجهين الاول قوله
ما نهىكم كما ربحكم عن هذه الشجرة الا ان تكونوا ملكين ووجه الاستدلال ان ابليس رغب في الاكل
من الشجرة رجا حصول درجة الملائكة له لقوله الا ان تكونوا ملكين او تكونوا من الخالدين اي
لو اكلتما حصل لكما احدى هاتين الرتبتين يههما كما كراهية حصولهما لهما وهذا يدل على ان
الملائكة اعلى رتبة من الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا
الملائكة المقرون ووجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم اذا ارادوا تعظيم
شخص ينفي فعل من الخيران يقدموا الادنى ويتبعونه بالاعظم كما يقال فلان لا يرد
الوزير قوله ولا السلطان وتأخير البقي في الآية يدل على ما قلناه والجواب عن الاول ان المراد
ما نهىكم الا ارادة ان تشبهها بالملك في عدم الاعتناء فتكونا محرومين فحصل لهما الكمالات
النفسانية او يكونا من الخالدين وتحصل لهما الكمالات البدنية وهو ليس بما صح فيما اراد
حصوله لهما وانا ادلكما على ما يحصل لهما من الكمالات النفسانية والبدنية فبقى بدينا
فحصل لهما الكمالات البدنية والنفس متعلقة ببدنكما وبواسطتها يحصل لهما الكمالات
النفسانية وهذا لا يدل على افضلية الملائكة هذا ان جعلنا اوفاصلة للتردد يد مع انه
يحتمل ان تكون واصله بمعنى الواو فلا يكون فيها حجة على مطلوبكم حينئذ لدلائلها على ان
هاتين الرتبتين ^{معاً} اشرف واما على شرفية كل واحد فيحصل على الافراد فلما سلمنا لكن الآية
تدل على افضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لادم واما وقت الاجتناء فلانهم لا يجوز

الفصل الحادي عشر في
 وفيه مباحث لا بد من
 رئاسة عامة لشخص من
 الاشخاص في امور الدين
 والقيام من وجه الجبروت
 على الامامة واجبة
 واجب ولا مامدة واجبة
 اما الصغر فمرددة لا مانع
 بالضرورة فان الناس في كل
 قسم رئيس وعضو من
 المعاصي

ان يكون الانبياء قد صاروا اشرف بعد الاصقيا وعنه الثاني انه ليس كلاما واحدا وقع فيه
 تقديم وتأخير ليدل على اشرقية احدهما بل كلامين مستقلين خاطب باحدهما طائفة
 من النصارى وراعيهم في قولهم المسيح ابن الله وبالاخر طائفة من مشركي العرب ردا عليهم
 في قولهم الملائكة نبات الله ومضموها ان المسيح والملائكة عباد مربوبون **قال الفصل**
الحادي عشر الخ قول لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعتبرة بالامامة ولما
 كان البحث عن النبي مسبوqa بنصوره او لا ائمة الى تعريف الامامة وعرفها بقوله رئاسة
 الخ فالرئاسة مجلس قريب لها المجلس البعيد هو النسبة والرئاسة تدل عليه بالتعريف وقوله
 عامة تخرج الرئاسة الخاصة كولاية قرية وقضاء بلد وقوله لشخص من الاشخاص التنوين فيه
 للوحدة ويحترز به عن وجوب امامير فما زاد اذ لا يجوز ان يكون في زمان واحد اكثر من
 امام واحد وقوله في امور الدين والدنيا يخرج به الرئاسة في مور الدنيا يخرج به الرئاسة في
 الدين لا عبر كرئاسة القاضي اذا كانت عامة وهي هنا ايرادات يجب عنها الاول ان الشخص
 المذكور في التعريف اعم من ان يكون ملكا او حبا او انسانا والمراد هو الثالث وهو غير مشعر به
 الثاني انه يتفرض برئاسة نائب الامام كما فوض الى نائب عموم الرئاسة فكذلك ينبغي ان يراى في
 التعريف كونها بالاصالة الثالث ان التعريف ينطبق على النبوة فلا يكون مانعا لدخول ما
 ليس منه فيه والجواب عن الاول ان العرف خص استماع الشخص في الانسان اذ لا يقع عرف
 اماما غير الانسان وعن الثاني ان رئاسة النائب المذكور خرجت بقيد عامة اذ النائب لا يرأسه
 له على امامة فلا حاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بان النبوة امامة ايضا
 لقوله تعالى اقم علك للناس اماما فتكون داخلة في التعريف فيكون جامع الامانة وهذا
 نظرفان موضع البحث هنا ليس هو الرئاسة الشاملة للنبوة بل الرئاسة التي هي نيابة
 والتعريف غير مشعر به فالاولى ان يراى في التعريف نيابة عن النبي **قال وهو واجبة على**
تعالى الخ قول لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التي هي مطلب مامشرع في مطلب هل
 هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس في مقامات ثلاثة الاول هل هي واجبة ام لا فدل
 الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للتجدات من الخوارج والاحتم وهشام والنوطي من المعتزلة

وهو من
 فصل الخطاب
 بغيره والاعمال
 اقرب الى
 بعد واما
 البرهان
 من

الا ان الجذبات والاصم فلا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف لبرهم
 عن مفاسدهم وهذا ما عكس وقال لا يجوز نصبه حال الاضطراب لان ذلك قد يؤدي الى زيا
 الشروقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلا او سمعا فذهب اصحابنا الامامية وابوالحسين
 البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث
 والحشوية الى الثاني الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق اي يجب عليهم ان ينصبوا
 لهم رئيسا دفعا للضرر عن انفسهم فذهب ابوالحسين البصري والجاحظ والكعبي الى
 الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت الاسماعيلية يجب نصبه على
 تعالى لعلنا معرفه ويرشدنا الى وجه الاداة والمطالب واصحابنا يجب نصبه ليكون لطفنا
 لنا في اداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المفحات ويكون مبيثا للشرعية حافظا
 لها وهو الحق وقد استدل الصنف رحمة الله عليه لك بانما اللطف واللفظ واجب على الله تعالى
 اما الصغرى فلان علم الضرر والتجرب حاصل بان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع بينهم يحافون
 سطوته ويمنعون من المعاصي ويتوقعونهم عليها ويحلمون على الطاعات ويعلمون عليها كانوا الى
 الطاعات اقرب ومن الفساد ابعد وذلك معنى اللطف فتكون الامامة لطفنا واما الكبرى
 فقد تقدم بياها ان قلت ان الكبرى ممنوعة وذلك ان اللطف على قسمين من فعل الله تعالى
 فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تعالى هو الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من
 القسم الاول ولم لا يكون من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يختارون لهم اماما بالعنى
 المذكور فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول اناسيين
 ان العصمة شرط في الامام وهي اخفى لا يطلع عليه غير علام الغيوب ولا يكون نصب
 الامام الامنة تعالى الثاني ان الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامامة لزم وقوع
 الفساد والهرج والرج **قال** لا يقال اللطف الخ **اقول** لما قرر الدليل على مطلوبه شرع
 في الاعتراض عليه والجواب عنه واورد منع الكبرى او لا ثم منع الصغرى وللناسب للترتيب
 المحقق هو العكس وتوجيه الاعتراض هو ان دليلكم ممنوع بكمنا مقدمه فلا تصديق نتيجة
 التي عين مطلوبكم اماما منع كبراه فلو جحد الاول ان لطفية الامامة انما يتعين للوجوب اذا

فغيرها مقامها وهو ممنوع الجواز ان يقوم غيرها مقامها كوعظ الواعظ ان يكون غيره مقامه
 مع كونه لطفاً فلا يكون متعينة للوجوب كالواحدة من خصال الكفارة وهو المطلوب ان
 ان الوجوب لا يكفي في وجوبه وجبه وجوبه بل لابد معد ذلك من انتفاء سائر وجوه القبايح و
 المفساد عنه لاستحالة وجود ما شتم على مصلحته ولا لكان تعالى ناعلاً للفسدة وهو قبيح
 وح نقول الامامة على تقدير تسليم لطيفتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لابد معد ذلك من
 انتفاء وجود المفساد عنها فلم قلتم بانتفاءها ولم لا يجوز اشتغالها على نوع مفسدة لا يعلمها
 وح لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى واما صغره فلا نمانع كون الامامة لطفاً مطلقاً
 بل ان كان ظاهراً مبسوط اليد فان الانتزاع عن العلم والابتعاث على الطاعات وهما انما يحصلان
 بظهوره ولا ينسأ يد وانتشار اوامره لا مع كونه خائفاً مستوراً والجواب عن الاول انه
 تختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كالمعرفة بالله تعالى فانه لا يقوم غيرها مقامه
 والدليل على ما قلناه ان العقلاء في سائر البلدان ولا زمان ملجئون في دفع المفساد الى
 نصب الرؤساء دون غيره ولو كان له بدل لا يتجرو اليه في وقت من الاوقات او يبدل
 من البلدان وعند الثاني ان وجود القبح والمفساد معلومة محصورة لنا وذلك لاننا
 باجتناهما والتكليف بالشيء دون العلم به محال والالزام تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك الفنا
 موجودة في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصلح جواباً لما قال بوجوبها على الخلق كابي
 الحسن قال بوجوبها على الله تعالى كاصحابنا فانه يجب عليه تعالى ان يعرفنا المفساد اذا كانت من
 افعالنا لا يلزم تكليفه ما لا يطاق كما ذكرتم اما اذا لم يكن من افعالنا بل من فعله فلا يجب
 ان يعرفنا المفسد كما لا رفة لو كانت ثابتة وحينئذ يجوز ان يكون نصب الامام واجبا
 عليه تعالى لاستلزامه مفسدة لا نفع لها ولا جود في الجواب ان نقول لو كان هناك
 مفسدة لكانت اما لازمة للامامة وهو بطلانها الله تعالى لكنه فعلها بقوله
 تعالى اني جاعلك للناس اماماً واستحالة تكليفنا بالتباعد لكننا مكلفون بالتباعد او
 مفارقه وح يكون انفكاكها عنها فتكون واجبة على تقدير لا تفكاك وايضا هذا السؤال
 وارد على ما يورده المعتزلي على الله تعالى فكل الجواب به فهو جوابنا وعن الثالث اننا نختار

الاجماع الدال على ذلك الثاني انما غير واقين بالاحاطة بمجموع الاحكام الشرعية كما في كل واقعة حكمها
 فلا يكونان حافظين لثالث نكل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الظاهرات
 داوحيين او وجوه واما الاجماع فلوجوه الاول الاجماع اما ان يشمل على معصوم او لا فان
 كان الاول كان الحق في قول المعصوم وماعداه ههنا وان كان الثاني لم يكن حافظ الجواز
 الخطأ على كل واحد فيجوز على المجموع الثاني انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والعلم بكونه
 حجة اما عقلي ونقلي وكلاهما منفي اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليه
 والتصاري وهو باطل واما الثاني فلانه يلزم منه الدور ببيان ان الادلة النقلية على
 حجة الاجماع كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل النبوة
 قوله ما نولي وكقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الادلة انما يكون حجة اذا انتفى عن
 احتمال النسخ والاضمار والتخصيص وانتفاء ذلك غير معلوم ضرورة بل يق لو كان ذلك لنقل
 اليها وانما يتم ذلك اذ اثبت ان الامة لا تحمل نقل شيء من الشرائع وانما يعلم ذلك اذا علمنا
 كون الامة معصومة فلا تستدل لنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع
 اما ان يكون عن دليل وامارة او لا والثاني باطل لانه قول في الدين مجرور بالتشقي وهو بطل
 والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به اهل الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم
 ويجمعون عليه او بعضهم به وبعضهم بجمازان مجازات القرآن والسنة او يكون هناك امارة
 لكل حكم او افادات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم وحصول مثل هذا الاجماع
 بل متعذر لاستحالة ان يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل الكل به او بعضهم لاستناع
 اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة بان ينسخ الكل امارة واحدة وامارات مختلفة تشترك
 في غلبة الظن بامر واحد فيكونوا مشتركين فيها او فيما يحصل منها وايضا الامارة لا تكون
 دليلا الاعلى حكم لا يكون معارضا وقاما يتفق مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام تختلف
 فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام فلا يكون حجة واما القياس فلوجحين الاول انه يفيد
 الظن الذي هو الاغلب يكون خطأ الثاني ان القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها الشك
 متماثلة تجتمع في حكم واحد صحيح فيجمع بينهما في حكم اخر وشرعا كثيرا ما يجمع بين المختلفات

يجب ان يكون افضل من غيره في كل ما يتعلق به
 من غير ان يفتقر الى ما هو افضل منه
 من غير ان يكون له عيب في نفسه
 من غير ان يكون له عيب في غيره
 من غير ان يكون له عيب في نفسه
 من غير ان يكون له عيب في غيره

في الحكم الواحد كالبول والغايط والريح في ايجاب الوضوء فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم واحد وكايجاب الكفارة في القتل والظهار وكثيرا ما يفرق بين التماثلات في الحكم كاخريوم من رمضان واقل يوم من شوال وثانيه فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام فان صوم الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب البرائة الاصلية بان يبق الاصل برائة الذمة من كذا فانها تقتضي رفع جميع الاحكام فلا يجب بعثة الانبياء وهو باطل بالاجماع وهو الط والالبقي الشرع ضايعا ان قلت لم يجوز ان يكون الحافظ هو المجموع ما ذكرتم بطلا ان قلت لان الكتاب والسنة قد وقع التنازع بينهما وفي معاهما فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا لانها من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع واذا كان واحدا من المجموع قد تضمن بعض الشرع بطل كونه دليلا على ما تضمنه وذلك لبعض الشرع قد تضمنه ذلك الفرع من جملة الشرع فقد صار بعض الشرع غير محفوظ فلا يكون المجموع محفوظا فلم يبق الا الامام واما المقدمة الثانية فلانه لو لم يكن معصوما لما بقي له ان يكون لنا وثوق بنقله ولما اصابه الزيادة والنقصان وكلاهما منافي للبعض من التكليف **قال** يجب ان يكون الخ **اقول** هذا هو الوصف الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من كل واحد من رعيته وهو مذهب اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم المجاحظ والزيدية خلافا لباقي الفرق والدليل عليه وجهان الاول عقلي وتقريره انه لو لم يكن افضل لكان اماما ساويا او مفضولا وكلاهما باطلا ان اما الاول فلا يستلزامه الترجيع بلا مرجع وهو باطل اذ ليس احد اولى بان يكون اماما والاخر بان يكون ما موما من العكس فيلزم حينئذ اما ان يكون اماما من معاه وهو باطل بالاجماع او لا يكون اماما من معاه وهو باطل ايضا لاستحالة خلوق الزمان عن امام واما الثاني فلانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو افضل منه فيه وانكاره مكابرة الثاني نقلي وهو كثير من ذلك قوله نعم ان يهيك الحق احوال يتبع اقر لا يهيك الا ان يهيك فالكم كيف تكون وهذا دليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام قوله ويدخل في ذلك الخ يريد انه حيث يتنا وجوب كونه افضل دخل في ذلك وجوب كونه اكرم واشجع واودع واعلم واكرم لانه لو كان في الامة احدا افضل منه في صفة من الصفات لزم تقديم

ان يهيك
 ان يهيك

ان يهيك
 ان يهيك

١٢٠ / ينبغي بالنقص لا بغيره من
 الجمل الثلاث في كلامه بعد
 وصوله الله بالانفصال هو
 ابن أبيه ويدل عليه وجود
 القولين كلاما يجب ان يكون
 مقصودا على ما بينا ولا يشترط
 من الفخار

المفضول على الفاضل بالنسبة اليه في تلك الصفة وهو قبيح لما تقدم **قال** ويجب ان يكون منصوباً
اقول هذا هو الوصف الثالث وهو كونه منصوباً عليه ولا خلاف في كون النقص طريفاً
الى تعيين الامام ٢ وانما الخلاف في انه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الامام او لا فقالت الزيدية
القيام والدعوة ايضاً طريق اخر وقال هل السنة ان اختيار الامة طريق اخر وقالت الروادية
الارث طريق اخر وقال اصحابنا لا طريق الا النقص وهو الحق ودليله انه كلما وجب كون الامام
معصوماً وجب كونه منصوباً عليه لكن المقدم حق والتالي مثله اما حقيقة المقدم فقد تها
بيانها واما بيان الشرطية فلان العصمة من الامور الخفية التي لا اطلاع الاصل عليها الا بالاعلان
الغيب فاولم يجب ان ينص عليه مع انه كفنا باتباعه لزم تحليف سائر بطان واجل ان النص
لغة هو الاظهار والابانة واما ما لا يخفى هو اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه وخبرنا في
حكم المصنف بان الامام يتعين بالنص لا بغيره ونظر لانه كما يتعين بالنس كذا يتعين بخلق
المعجز عليه كما في قوله فاما زماننا صلوات الله عليه وكذا في حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه
فان الامام مطعون عند الخلق المعجز **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ من
ذكر وجوب الامامة واوصاف الامام شرع في تعيينه وهو مطلب من اى من الامام وقد
اختلف في ذلك بعد وفات الرسول فقالت العباسية هو العباس بن عبد المطلب بالارث
وقالت السنة هو ابو بكر بن ابي قحافة بالاختيار وقالت الشيعة هو علي بن ابي طالب بالنص
وهو الحق لوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوماً ولا شئ من غير علي بن ابي طالب ممن
ادعى له الامامة بمعصوم فيج انه لا شئ من غير علي بامام فيكون علي هو الامام وهو المطاع
المنعز فقد تقدم ببيانها واما الكبرى فلو جهن الاولى الاجماع على ذلك فان الناس قائلون
قائل بان الامام معصوم فهو علي بن ابي طالب وقائل بان الامام غير معصوم فهو غير علي
فالقول بوجوب العصمة في الامام مع كونه غير علي خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم
عصمة غيره الثاني الاجماع حاصل على العباس وابا بكر كانا كافرين ولا شئ من الكافر
بمعصوم واما انه اذا لم يكن غير اماما كان هو الامام فلما تقدم من وجوب وجود الامام
في كل زمان فلو لم يكن هو اماما لم يخلو الزمان من امام وهو بطل **قال** الثاني النقل الخ

لَمْ يَجِبْ أَنْ يَكُونَ مَنْصُومًا عَلَيْهِ
الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْكُمْ

افول

اقول هذا هو الوجه الثاني من دلائل مامته وهو ان الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً النص الجلي من الرسول ^{عليه} على كونه انت الخليفة من بعدك سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوه فيكون اماما وهو المطلوب ان قلت تمنع صحة هذه الاخبار فانها لم تعلم الا من ججتكم سلمنا لكن تمنع من كونها متواترة والا فلا فادنا العلم كما اذا تم قلت الجواب عن الاول اما قد بينا نقل الشيعة لها على كثرتهم وانتشارهم وعدم نقل غيرها اما كان لدواعي دعتهم الى اخفائها منها المعاندة لعلي والبعض له فانه لنصرة الاسلام كان قد قتل اكثرهم ومنها الحسد له لكثرة فضاييله ووفور حصاييسه ولا خير فيمن لا يعرف حاسدا ومنها توهم بعضهم ان عليا لا يصطليح باعباء الخلافة لصغر سنه وتوهم ان الخلافة امر ديني وشئ مصطلحي ومثل ذلك جاز خلافة الرسول فيه ومنها غلبة شيطانهم واستحواده عليهم وان كانوا عاقلين باضطلاعهم بها هذا في زمن الصحابة واما في التابعين لهم فلتقليد لهم لهؤلاء وميلهم الى الدنيا الخاصصة في يد من تصدى للخلافة ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع حقوقا ذلك مشبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في ادلتنا اعادنا الله من الهوام والعصية هذا مع ان المخالف قد نقل ذلك ايضا من طرق متعددة منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في الكتاب المستنير عن الحسن بن محمد بن جميل قال حدثنا جرير عن الامش عن ابي العباس عن مسروق عن عايشة قالت سئلت رسول الله من الخليفة بعدك قال خصف النعل قلت ومن خصف النعل يا رسول الله صلى الله عليك وآلك قال انظري فنظرت فاذا هو علي بن ابي طالب وغير ذلك من الاخبار وعن الثقات ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله بل يشترط ان ينقل جماعة يحصل العلم بقوله وهو حاصل هنا فان ^{الشيعة} الان كثيرون وينقلون عن سلفهم انهم كانوا اكد وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى فقد حصل الشرط واستوى الطرفان والواسطة فتكون هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما وجه اختصاصها بافادتها العلم دونكم فلو جمين الاول انه يشترط في افادة الخبر المتواتر للعلم ^{التي} لا يكون السامع قد سبق الى اعتقاده نفى خبره لشبهة او تقليد كاليهود فانهم لم يقدموا نواتر معجزات الرسول العلم لما سبقوا اليها من شبهة تمسكوا بالسبب ابدا وتقليد هم بعلما بهم وكذلك انتم لم يقدمكم هذه

والثالث قوله ما غاويكم
 وفسره وادخل من الذي
 يقوى الصلوة ويؤثر في
 وهم يكون ولا شك
 يتوقف على مقدار الجهد
 ان لفظة ما غاويكم
 تنق عليه من عمل الله
 وثالثها ان لفظة الوفا
 مراد بها لا يفتقر وهو
 مشهور عند اهل اللغة
 في المعنى

الاخبار العلم لما ذكرنا من الشبهة السالفة في زمان الضحا والتابعين الثاني ان الناس
 قائلان قائل بان العلم عقيب للخبر المتواتر نظري وقابل بانه ضروري ولا ريب في ان
 النظريات لا يجب الاشتراك فيها بالوقوع المتفاوت في الناس بالنسبة اليها وكذا
 الضرورات خصوصاً اذا اسندت الى سبب كالاحساس وهناك فان مستفيد
 الخبر السماع **قال** الثالث قوله تعالى **اقول** هذا هو الوجه الثالث من ذلك
 امامته ووجه الاستدلال بهذه الآية يتوقف على تقرير مقدمات الاولى
 انما المحصر يدل عليه النقول والعقول اما الاول فاجماع اهل العربية عليه
 طاهر قال الفرزدق وانا الليل الحامي للذمار وانا ما يدافع عن احسابهم انا او متلى
 ووجه الاستدلال بها من جهة اللفظ والمعنى ما للفظ فهو انه لو لم يرد المحصر اي
 بانما يدافع انا لزمان يكون تقدير الكلام يدافع انا وهو غلط لان العرب لا يبرز
 ضمير المتكلم في المضارع الا عند تقديم عليه او فصله بالاء واخواتها واما المعنى
 فلان غرض الشاعر الافتخار بذلك لا يحصل الا اذا كان المدافع عن الاحساب هو
 او مثله لا غيرها وهو معنى المحصر واما المعقول فهو ان الاثبات وما للنفى فاذا
 ركب احدهما مع الاخرى يجب ان يبقيا على ما كانتا عليه ولا لزم التخيير والتقليل
 وهو خلاف الاصل فاما ان يكونا واردين على موضوع واحد وهو جمع او يكون الاثبات
 لغير المذكور والنفى للمذكور وهو بطلان الجاع فبقى العكس وهو ان يكون الاثبات للمذكور
 والنفى لغيره وهو المراد بالمحصر ان قلت لا ثم انما المحصر يدل عليه صحة التأكيد بقى
 انما جاء زيد وحده ولو كان التكرار وايضا يقال انما الناس العلماء فلا يفيد الاختصاص
 ولا لزم المجاز والاشتراك واما خلاف الاصل قلت الجواب اما افادتها للمحصر فقد
 دللنا عليه واما انه قد توكد ذلك لادانما بل موضع الاشتباه سلنا لكن التأكيد لا بد
 ان يفيد ما ندفع التوكيد ولا يمكن تأكيد بل تقرير ولو لم يكن التوكيد ولا على الاختصاص ولا
 استحالة تأكيد بما يفيد الاختصاص قوله انما تستعمل حيث الاختصاص كقوله انما
 الناس العلماء قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز لا ناقد بقينا كونه حقيقة في المحصر

اي بالمرئ
 المحقق
 ضيق
 ملاحظا
 بالمدعى
 السلطان
 والرجعة
 مدلولهم
 وحليلت
 الثالثة ان
 المراد بال
 امواض
 التومين
 المتضمن
 بصحة
 عامة لكل
 التومين
 دلالة
 كان الجمع
 لكان كذا
 والنقول
 واحد

ان السمع نيات
 بعض معي
 لا يجمع
 الذي نصدا
 جازمة حال كونه
 فقلت فها هو
 لا فلو

فلو جعلناه حقيقة فعدمه كان مشتركا والاصل علمه وان كان الاصل ايضا عدم المجاز لان المجاز
اولى والمجاز هنا ظاهر فان غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من
المحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازا المقدمة الثانية ان المراد بالولي هنا الاول بالتصرف
والتدبير ويدل عليه ان ذلك مستعمل في لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلان اهل اللغة نصوا
على ذلك وقد ذكر المبرم في كتاب له في صفات الله ان الولي هو الاول بالتصرف وقال
الكيت فنعلم والى الامر بعد وليه ويستجمع التقوى ونعم الوعد واما عرفا فنقولهم لمن شئخ
للخلافة والى العهد وقولهم ان سلطان ولي من لا ولي له واما شرعا فنقله ائمة امرئة انكث نفسها بغير
ادن وثمناه بجاهها باطل اي من ولي بالعقد عليها بقولهم والى الدم والكلم من هذه الاستعمالات
بغير الاول بالتصرف اذ كان كذلك وجهه ان يكون حقيقة ببدل الله ان مجازا والاصل علمه
واذا كان حقيقته فيه وجهه ان لا يكون حقيقة في غيره ولا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
ان قلت قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا و
خلاف الاصل يصار اليه للدليل فلم لا يجوز ان يكون المراد بالآية احد المؤمنين المذكورين و
لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت قد بينا كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وان كان مستعملا ثم
ولئن سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز ان يكون المراد بالولي هنا الصديق لانه كلام متعافت لا طائل
تحت ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامه بدليل قوله والؤمنون والؤمنات بعضهم اوليا بعض
ومن نسئل على ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم ان يكون البعض الاخر غير
ناصر لما ذكرنا من اداة المحصورة ذلك مناقض للآية المذكورة والتناقض في كلامه تعالى حال المقدمة
الثالثة ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بوصف
غير حاصل لجميعهم وهو اتياء الزكوة حال الركوع اذ الجملة حالية وانتفاء هذا الوصف عن كلامهم
ظاهر فيكون المراد البعض وهو المطلوب الثاني ان الضمير المذكور اعني الخاف في وليكم واليم
عائدا الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الآية بلا فصل يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عرصة يسهو
يا ايها الذين آمنوا يحرم ويحرم اولاد المؤمنين واعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك

لا يجوز ان يكون المراد بالذين امنوا في هذه الآية الجميع ولا ان يكون الولي والمولى عليه واحدا فيكون
 كل واحد وليا لنفسه وهو محتمل فيكون المراد البعض وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان المراد بذلك
 البعض هو علي لوجه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا كان يصلي فسله
 سائلا وهو راكع في صلوة فاعلم ان عليا كان يصلي فسله سائلا فخذ السائل الحاتم من خضره وروى
 الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله قال اللهم اشرح لي صدري وستر لي حمري و
 اجعل لي ذرياً من اهل بيته يا اخي اشهد به اذ روي قال ابو ذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل به
 جبريل فقال يا محمد انما وليك الله الاله ان قلت يلزم استعمال الجميع ولغتنا الواحد وهو خلاف
 الاصح حقيقة قلت قد اشهر لغة العرب استعمال الجميع للواحد على سبيل التعظيم
 وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين امنوا
 بعض المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي فلو جملناها على لغة اخرى غيره كان
 خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين امنوا اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلى داخل
 فيهم قطعاً بل سيدهم وان كان الثاني فقد قلنا ان المراد به فعلي اريد على التقديرين
 وهو المظهر الرابع انا قد بينا ان هذه الآية تدل على كون بعض المؤمنين اولى بالتصرف في
 كلامهم وقد اجمع المسلمون انهم لا تقتضي امامة غيره فتكون مقتضية لامامته ولا لزم
 تعطيلها اذا قررت هذه المقدمات فنقول على ان اولى المؤمنين وكل من كان اولى بهم
 هو امامهم ينتج ان علياً امامهم اما الصغر فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه
 ليس مرادنا بالامام الا ذلك **قال الرابع الخبر المتواضع** **اقول** من دلائل امامته خبر يوم
 الغدير وهو ان الرواة نقلوا متواتراً ان النبي لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع
 يقال له غدير خم وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالبريل وان يضعوا له
 الاخمال شبه النبي فوضعت فصعد عليها وخطب للناس خطبة عظيمة قال فيها يا ايها الناس
 اني استأذنكم من نفسي قالوا بلى يا رسول الله فق من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
 وال من ولاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله واد الحق معه كيف احب
 الاستدلال به يتوقف على امرين الاول بيان حجة الخبر وهذا لا شك فيه بين الرواة ونقله

لا يستعمل
 كما في النسخ
 لم ينفى
 انما في النسخ
 معاني
 بعد ما نقلنا
 من نسخة
 من نسخة

لا يجوز ان يكون المراد بالذين امنوا في هذه الآية الجميع ولا ان يكون الولي والمولى عليه واحدا فيكون كل واحد وليا لنفسه وهو محتمل فيكون المراد البعض وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي لوجه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا كان يصلي فسله سائلا فخذ السائل الحاتم من خضره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله قال اللهم اشرح لي صدري وستر لي حمري و اجعل لي ذرياً من اهل بيته يا اخي اشهد به اذ روي قال ابو ذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل به جبريل فقال يا محمد انما وليك الله الاله ان قلت يلزم استعمال الجميع ولغتنا الواحد وهو خلاف الاصح حقيقة قلت قد اشهر لغة العرب استعمال الجميع للواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي فلو جملناها على لغة اخرى غيره كان خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين امنوا اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلى داخل فيهم قطعاً بل سيدهم وان كان الثاني فقد قلنا ان المراد به فعلي اريد على التقديرين وهو المظهر الرابع انا قد بينا ان هذه الآية تدل على كون بعض المؤمنين اولى بالتصرف في كلامهم وقد اجمع المسلمون انهم لا تقتضي امامة غيره فتكون مقتضية لامامته ولا لزم تعطيلها اذا قررت هذه المقدمات فنقول على ان اولى المؤمنين وكل من كان اولى بهم هو امامهم ينتج ان علياً امامهم اما الصغر فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك قال الرابع الخبر المتواضع اقول من دلائل امامته خبر يوم الغدير وهو ان الرواة نقلوا متواتراً ان النبي لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالبريل وان يضعوا له الاخمال شبه النبي فوضعت فصعد عليها وخطب للناس خطبة عظيمة قال فيها يا ايها الناس اني استأذنكم من نفسي قالوا بلى يا رسول الله فق من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من ولاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله واد الحق معه كيف احب الاستدلال به يتوقف على امرين الاول بيان حجة الخبر وهذا لا شك فيه بين الرواة ونقله

الامامة

الاحاديث وهو ما ذكره على يوم الشورى وايضا الامة اختلفوا في دلالة فقالت الشيعة يدل على
 امامته على وقال هل السنة يدل على فضيلته ولم يقل واحد على منعه فيكون صحيحا اجماعا ان
 قلت ان ابن داود السجستاني منع صحته والجاحظ طعن في رواته فلا يكون مجمعا على نقله قلت
 نقل ايضا ان ابن داود مفصل فيه من القدر فيه وتبراما قد فرقه محمد بن جرير الطبري حيث خرج
 الحديث سبعين طريقا والجاحظ انما طعن في بعض رواته لا فيه مع ان خلافا الواحد لا يقدر
 الثاني ان المراد بالمولى هنا الاولى والى بالتصرف لوجه الاول انما استعماله في ذلك كما يقال السيد
 العبد مولاى اى ولى به كما في قوله تعالى في حق الكفار النار موليكم قال ابو عبيدة اى ولى بكم قال
 الاحطال في حق عبد الملك يمدحه فاصبحت مولاها من الناس كلام واخرى قرش اوثاب
 ونحوها وقال البرد الولى والمولى بمعنى واحد اى الاول وقال الفراء في كتاب معاني القرآن الولى
 والمولى بمعنى واحد والاصل في الاستعمال الحقيقية الثاني ان لفظة مولى وردت بمعان
 متعددة كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والعتيق والمعتق والنا
 ولا يثنى من معانيها سوى الاول بمراده فيكون هو المتعين وهو المظا وانما قلنا ان ما عد الاول
 غير مراد لان فيها ما هو كاذب عليه وفيها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في اعلامه
 ونصب الرجال شبه المنبر هذا الوقت الشديد بالهجرة والاحبار بما هو ظاهر كقوله من كنت
 ابن عمه فعلى بن عمه او من كنت جاره فعلى جاره وهذا مما لا يقول ذو بصيرة ان قلت لم
 لا يجوز ان يكون المراد غير ما ذكرتم وهو ان يراد به المشاجرة التي جرت بين على وبين زيد
 بن حارثة وذلك ان عليا قال لزيد انى مولاك كما ان رسول الله مولاك بمعنى ولا اوث
 فانكر زيد ذلك فاراد رسول الله ان يصدق عليا بهذا الكلام قلت هذا الكلام باطل
 وذلك لان زيدا قتل في سريرة موقعة سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في هجرة
 الوداع سنة عشر من الهجرة فابن احدهما من الاخر الثالث ان مقدمة الهجرة لو احدثت ومثله
 تدل على ما قلنا اما المقدمة فهو ان رسول الله صلى الله عليه واله تمهد قاعدة هذا العهد
 بقوله الست ولستم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله فزكنت مولا فعلى مولا
 فدل ذلك على ان المراد بالولى هو الاولى والا لتقديم تلك المقدمة والعطف عليها

الخاسر قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم
 من قوله لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا
 لا يملك احدكم دينه ولا

من منصب
 النبوة ولا
 كان رسولاً
 من قوله
 فلو كان
 عليه السلام
 لا يملك احدكم دينه ولا

فائدة لان ايراد اللفظ المشترك لامع القرينة الغاز وهو غير لائق بالنبوة واما الواحده فهو ان الضم
 في ذلك المقام هو له على ذلك والتمنيته لغير هذا المعنى غير مستحسنة بل ولا شيء من غير هذا
 يوجب له التهنيت اصلاً هذا مع ان عرّضت بذلك في تهنيته بقوله مع نبح لك يا ابن ابي طالب
 اصبت مولاي ومولا كل مؤمن ومؤمنة واما مامته فهو ان عليّاً احتج به على القوم مراراً متعدياً
 منها يوم التورى ولم يرد عليه احداً به لا دلياً فيه على مراده فدل على ان القوم فهموا منه
 ما قلناه وهو الطاء واذا ثبت انه اولي بالتصرف فيما كان هو الامام اذ لا نفي بالامام الا ذلك
قال الخاسر قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم قول هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته ومضمونه ان النبي
 قال لعلي لما خرج الى تبوك وخلف عليّاً في المدينة فخرج لوداعه وقال اني لم اختلف عنكم في غزاة
 قط فقال اه لا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقاله ايضا في
 غير ذلك من المواضع ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات لا بد من تصحيح الخبر
 وهذا ايضا مما لا شك في تواتره عند المخالف والمؤلف فالمخالف يستدل به على فصليته والمؤلف
 على امامته وقد خرج هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحهما المقدمة الثانية ان المراد بالمنزلة هنا
 جميع المنازل الا النبوة والدليل عليه هو انه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع
 المنازل اما الاول فلا نه استثناء منه ولا نفي من الواحد بالشخص مستثنى منه ما جماع اهل
 العربية على وجوب كون المستثنى منه امراً متعدد او اما الثاني فلو جوه الاول ان الناس قائلان
 قائلان المراد منزلة واحدة وهو خلافة في حياته وقائلان المراد جميع المنازل فالقول بان
 ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع الثاني انه لو لم يكن المراد جميع المنازل
 لما حسن الاستثناء لان الاستثناء اخرج ما لواه لدخل كالعده وحيث لا اخرج لم يكن
 الاستثناء حقيقة بل مجازاً والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالث انه لو لم يكن المراد
 جميع المنازل لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ واللازم بط فكذا المعلوم بيان الملازمة انه
 لما تبين عدم الارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل لان حمله على بعض المنازل
 المعنية دون بعض ممتنع لعدم استعار اللفظ بذلك البعض فبقيا ان يحمل على بعض غير معين و
 هو اجمال من غير معين وهو ممتنع من الحكيم المقدمة الثالثة ان هرون لعاشر بعد موسى

السادس ان كان خلف
العصابة فيكون هو الامام
انما القصد من العصابة
وجوب الاول انه جميع
الفضل انما لنفسه
كلما هو في الدنيا
افضل من الدنيا
والعبادة والتجاسة
ذلك ما لم يحصل
من العصابة

عاش

من خلف العصابة
ربما يكون الامام

كان خليفة له بوجه الاول انه لو كان خليفة له حال حياته لقوله اخلفني في قومي فلولا لم يكن خليفة
بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة وهو حط عن مرتبة الثاني انه لو كان شريكا له في الرسالة
فلو عاش بعد لكان مفترضا لطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما ويجب على من
ان يقدمه على غير المعصوم لقمع تقدم غير المعصوم على المعصوم الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا
ان موسى نصر عليه وجعل وصيه وخليفته بعد فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون
وافضى اليه باسرار التورية والا لواح ذلك على سبيل الاستقرار لتوصله الى ولدي هرون
شبير وشبر وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفة بدل يوشع بن نون اذا قررت هذه
المقدمات فنقول ثبت لعل منزلة من النبي بجميع منازل هرون من موسى ومن علمها كونه
خليفة لموسى لو عاش بعد فيكون على كل لانه لو عاش بعد وهو لما **قال** السادس انه الخ
اقول الدليل السادس على امامته ٤ وهو انه افضل الناس بعد رسول الله وكل من كان
كذلك فهو الامام اما الصغر فلنا في بيانها طريقان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فمن وجوه
الاول قوله تعالى قل تعالوا ندع اباؤنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم والمراد
بانفسنا هو على ما ثبت بالنقل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي في الحقيقة لبطلان
الاتحاد فوجب حمله على المجازي في نفسه كمنه اذ هو المتعارف بين اهل اللغة في قولهم زيد
كلاسداي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف هو ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان
نفس النبي افضل من سائر نفوس العصابة فنفسه على ذلك الثاني خبر الطائر خبر امتوا ان النبي
اتي بطائر مشوي فقال اللهم ايتني احب خلقك اليك ياكل معي هذا الطائر فجاوب على والمعنى
من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب لزيد ذلك لا يتحقق الا باكمل الطاعات فيكون طاعة
على اكمل فيكون افضل الثالث ان النبي لما آخى بين العصابة اخي بينه وبين علي والواحات
لرسول الله دالة على فضليته على باقي العصابة الرابع روى عن بن مسعود انه قال قال رسول
صلى الله عليه وآله على خير البشر من ابى فقد كفر الخامس روت عائشة انها قالت كنت عند
رسول الله فاسل علي فبق رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيدا العرب
فقال اما سيد العالمين السادس روى اليه هقي عن النبي انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علم

والي نوح في قفواه والي ابراهيم في حمله والي موسى في هيبته والي عيسى في عبادة فليست على بني اسرائيل
 وهذا ال على مساواة الانبياء المذكورين عليهم السلام وقد كان هؤلاء افضل الناس بالنسبة
 لهم كل السامع منكم النبي انه قال لفاحة عليها السلام ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختار
 اباك فاختاره نبياً ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعك فاختاره وصياً الثامن روى عن النبي
 انه قال ان اخي روزبري ووضي بن ابي بكر بعدك يقضي بيني وبينك روى عن علي بن ابي طالب
 والخبار في هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعد ولا ضبطها بعد كما ذكرنا سقطت خوارزم عن
 النبي لوان الرياض في قلامه والجرم في دمه والحن في لسانه كذاب وحساب لما اوصوا فضائل على
 بر ابي طالب واما تفصيل هذه الفضائل ما انفسانية او بدنية او خارجية وكان على
 افضل ميكل واحد من هذه الفضائل ما انفسانية كما علم بالاسماء الفطنة والحلم و
 حسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك واما العلم وادبنا سياق ببايها واما
 العلم بعد بلغ فيه الغاية المستوفى ولم يقابلها من باب اسائه كما صنف عن رومان الحكم
 يوم ايجل وكان من اعداء الناس له وكان عبداً له بن زبير بن عتيق علياً على رؤس الاشهاد
 حتى قال علي لم يرزل الزبير رجلاً منا اهل البيت حتى يضرب له عبداً له واستاسر يوم
 الجمل وعفى عنه وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له واكرم عائشة وبعثها الى المدينة
 مع عشرين امرأة مع حرمها له وصنف من اهل البصرة مع حرمهم له وشتمهم له ولاولاد
 وخرج لاصحاب معاوية عن الشريعة حتى شربوا مع انهم فعلوا مع اصحابه الضد من ذلك
 الى غير ذلك من مواضع حله واما حسن الخلق فقد كان اشرف الناس خلقاً واطلقهم وحملاً
 حتى سبهم عمر الى الدعاية هذا مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة كان فينا كما جئنا
 ابن جانب ومثله تواضع وسهولة قياد وكنا بها به مهابة لاسير المربوط للسياق لو
 على راسه وقال معاوية لقيس بن سعد ابا حسن فقد كان ممثلاً لشاذا فكاهة فقال
 لقيس اما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذي لبد بال مشته
 الطوى تلك هيبته التقوى ليس كما هابك طعام الشام واما الحرص على اقامة الدين
 فاظهر من الشمس لم يراقب اخا ولا عم ولا ابن عم ولا صاحباً وتفصيل ذلك مشهور واما

الثالث انما كان في غاية الغنى والفضل
 ما في سبيل العلم والفضل
 انما كان في غاية الغنى والفضل
 ما في سبيل العلم والفضل
 انما كان في غاية الغنى والفضل
 ما في سبيل العلم والفضل

البدنية فكان الزهد والعبادة والشجاعة في ان ياتها واما الخارجية فمما انبته الشرف وترى به
 من رسول الله وهو اقرب من عباس لان ابا طالب اخو عباس من الابوين والعباس اخو من
 ومنها زواجه بستان العالمين ومما اشرفه بالاولاد بحيث لم يحصل لاحد من السبلين كوا
 عليهم الاستدلال **قال الثاني** انما كان **اقول** استدلال المصنف على كونه افضل بوجوه الاول انه
 اعلم الخلق بعد رسول الله فيكون افضل فالكبر في طاهرة واما الصغر فلو جاز ان يزل من حيث هو
 الذي وهو الاستدلال على الشيء باسبابه وعقله وتقريره ان علينا ان في غاية الغنى والفضل
 وقوة الحدس وشدة الحرص على التعليم واقتناء الفضائل وكان النبي الذي هو علمه واستا
 اعلم الخلق واحرصهم على اصال العلم الى التعلم وكان له على معه ازارمة شديدة من جبر طوقه
 الى حين مفارقتها الدنيا بحيث لم يفارقه وقتا من الاوقات الا اوقاتا يسيرة كان يبعث بها
 الى الجهاد ولا شك ولا ريب في انه اذا كان العلم بهذه الصفة وانما علم بهذه النسبة مع شدة
 الملازمة بينهما فيكون المتعلم اعلم الخلق بعد ذلك العلم بحصول الشرايط بالنسبة الى القابل
 والفاعل فيحصل التاثير التام وهو ضروري فيكون على علم الخلق وهو المطلق **قال الثالث** قوله
 الخ **اقول** الوجه الثاني الى انه اعلم وهو استدلال من حيث النص على ذلك من وجوه
 الاول قوله افضاكم على والقضا فيتقرر على جميع العلوم فيكون على عالمها ولم ينقص على
 احد من الصحابة بمشاف الى بل ان حصل ففي علم خاص كقوله انكم ابى اعلمكم بايراد القرآن
 وقوله افرضكم زيداى اعلمكم بالفرأين وهو الوارث وذلك كله جزء من اجزاء القضا
 الثاني قوله انما مدينة العلم وعلى اياها من اراد الحكمة فليأتها من بابها واذا كان هو البنا
 فهو اعلم الاصحاب الثالث قوله تعالى ويعتبا اذن واعية ذكر المفسرون على انها اذن على
 وهو مبالغة في وصفه له بالوعاية فيكون اعلم وهو المطلق **قال الرابع** قوله الخ
اقول الوجه الثالث على انه وهو استدلال باخباره عن نفسه واخباره حقا لما ثبت من عصمته
 وهو من وجوه الاول قوله لو كسرت الى الوسادة وجلست عليها لحكت بين اهل التورات
 بقولهم وبين اهل الانجيل بالانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
 ما من آية نزلت في برأ ولا بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اى

رتبوا العلم
 والدين فيكون
 انما منتهى العلم
 على ما يهاب
 اتفاق المصنفين
 على ان قوله
 وفيه اذن وعية
 انما جاء على
 الرابع قوله
 لو كسرت الى
 الوسادة
 بين اهل التورات
 وبين اهل الانجيل
 بالانجيلهم
 وبين اهل الزبور
 بزبورهم
 وبين اهل الفرقان
 بفرقانهم
 والله ما من آية
 نزلت في برأ ولا
 بحر او سهل او
 جبل او ليل او
 نهار الا وانا اعلم
 فيمن نزلت وفي اى

العجوة من
 حبل الغنم من

اليد من ^و دلتهم على ذلك فوجوا ^{واخطأ الكفر ولا حكم} ^{والجند لم اذا خالفهم} ^{ويقلدونه ويوجون} ^{ويخلفون عن الفتوى} ^{ويجسون اليه ولا حكم} ^{الخاص من الصحابة}

شيء تزل ذلك دليل على معرفة جميع الشرايع ولم يحصل غيره من الصحابة ذلك بل قال ابو بكر
 لتقيفة وليكم وليست بخيركم وعلى فيكم فان احسنت فاعينوني وان اسئت فقوموني ان
 لي مشيطانا يعتريني فاستدل انت بكلامهما على الفرق بينهما اعترض ابو هاشم الجبائي على قوله
 حكمت بين اهل النورية بتوراتهم الى اخره بان هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها والجواب
 المراد انه متمكن من تفصيل احكامها كما انزلت وبيانا من له العمل بها بعدد الحق بخبرته او
 المراد بيان احكامها وما نسخ القرآن منها وما لم ينسخه او المراد استخراج الواضع الدلالة على
 نبوة نبينا محمد الثاني قوله بل انما يجب على مكنون علم لو يجب به لا ضرورة اضطرار الاشياء
 في الطوبى البعيدة وقوله الا ان ههنا وشار الى صدره لئلا يخالف لو يجب بها صحت له حجة
 الثالث قوله لو كشف الخطأ ما اردت يقينا وقوله سلوني قبل ان تفقدوني ساووني
 عن طرق السماء فاذا اعلم بها من طرق الارض الى غير ذلك من اقواله ومن تتبع كلامه
 وجد اكثر من ذلك في ^{الخاص من الصحابة} ^{اشهر} ^{هذا هو الوجه الرابع} على انه عليه
 الصلوة والسلام علم وهو استدلال ببرهان اني ماخوذ من اختلاف الصحابة وغلطهم و
 انه بين لهم الصواب فيكون علم وهو المطلوب وبيان ذلك اما ابو بكر فن وجوه الاول
 ان بعض اليهود سئل اين الله تم فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منرج و
 اختص ببعض الامكنة فامر ابو بكر بالانصراف فلقبه على بعدا راسته فز بالاسلام
 فقال له على ان الله تعالى ابن الاين فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يد الثاني انه
 سئل عن الكلاله والارث فلم يدر ما هما فاوضحها على الثالث ان شخصا في زمن ابي
 بكر شرب الخمر وادعى انه جعل تحريمها فلم يدر ابو بكر ما وجه الحكم فقال على اخبر واحالة من
 المهاجرين والانصار انه هل سمع منهم اية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حجة عليه ^{جوابه}
 لم يسمعها فاسقط الحد عنه الرابع ان حمرا دخل على قبرة فخطت فأتى فحكم ابو بكر باهدار الحمار
 فقال على ان كان دخل عليها في منامها فهو هدير ولا فلا فتوب النبي حكمة في ذلك وغير ذلك
 مما يطول تعدادها واما عمر فن وجوه الاول ان امرئة زنت على عهد وهو حامل فامر بجرها
 فقال له على ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاطلقها فقال لولا على هلاك

١٧٨
 كثير من مشهورنا لا يعرفون
 وهو يسمونه احد فخذ
 ولا تخط احد من تافه
 على بلادهم يارنا احد
 حقان الفروع باجمعها
 الثامن كان انفع الصلح

الوجه السابع على انه اعلم لان جميع الفضلاء والعلم ينتسبون اليه ويأخذون علومهم منه وذلك
 كثير مشهور غير اننا ذكرنا من ذلك العلوم المشهورة منها علم اصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطاً
 من خطة ظاهرين ورؤساء الاصولين ينتسبون اليه فانهم اما الشاعرة او معتزلة اما الاشاعرة
 شيخهم ابو الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وابو علي قرء علي ابي
 يعقوب الشحام وابو يعقوب قرء علي ابي الهذيل وابو الهذيل قرء علي عثمان الطويل وعثمان قرء
 علي راصل بن عطاء راصل قرء علي ابي هاشم بن عبد الله الحنفية وابو هاشم قرء علي ابيه محمد بن الحنفية
 ومحمد قرء علي ابيه علي بن ابي طالب واما السبعة فاحد العلوم عنه طاهر ومنها علم الفقه وجوع رؤسا
 المجتهدين الى تلامذة والاولاد اخذوا علومهم عنه مشهور ومنها علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون
 الى عبد الله بن عباس وهو كان من احد تلامذة حتى رواته شرح له في باب اسم الله الرحمن الرحيم من اول
 الليل الى اخره ومنها علم النحو ومشهوراته هو الله استنبطه لا ابي اسود الذولي حين دخل عليه فقال يا امير
 المؤمنين فسدت السن الناس فاحلم غوا فكتب علياء الكلام كله ثلاثة اسبعا اسم وفعل وحرف
 فالاسم ما ابتاء عن المستوي والفعل ما ابتاع عن حركة المستوي والحرف ما جابا المعنى عن كل فاعل مرفوع
 وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فاخذ ابو اسود قرء عليه هو وغيره حتى صار علماً
 مشهوراً ومنها علم الخطابة والبلاغة واليه يشد الرجال حتى قيل في كلامه انه دون كلام المخلوق و
 فوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صنائع البلاغة حتى قال معوية ما امر القضاة لقرش غيرة وقال
 ابن بياتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبه سبعين خطبة
 الى غير ذلك من العلوم التي يطول تعدادها **قال الثامن** انه الخ **اقول** لما فرغ من كونه افضل من حيث
 العلم شرع ان يبين كونه افضل من حيث الشجاعة وغيرها من خصايصه فقال انه استمع الصحابة وهذا
 باب البحث فيه ايضاح للواضح فانه شجاعته بما يضرب به الامثال واعترف به اعدائه ببلوغ الغاية
 حتى ان كل شجاع اليه ينتمي فقدموا ن من معوية انبى يوما فزى عبد الله بن زبير جالساً تحت حليبه
 فقال له لو شئت ان افتك بك لفعلت فقال لمعوية لقد شجعت بعدنا قال وما لك شكر
 من شجاعتى وقد وقفت بالصف باراء علي بن ابي طالب قال لا جرمانه قتلك واناك بليسك يديز وبيت
 اليمنى وارغره يطلب من تقتل بها وقال ابن قبيصة ما صار احد قط الاصرعه وهو الذي قلع باب خيبر

من خطبة

هذا من اول
 الامم الاولى
 طوبى مسكنها وفيها ايوام
 والصر على الطوى ثلاثة ايام
 ايام الكين والينم ولا يبر
 بقوتهم وقوت عياله ثلاثة
 هذا صدق وتصديق جوارا
 جدار من القنفذ على يد
 الحاد حشر سكان اكرم النحل

تلك الحالة في عالم المحجرات وغفلت عنها هذا الهيكل وكان يحافظ على النافذة حتى انه سبط له نطم بين الصفيين
بيلة الحري وصلو عليه ورده والتهام تقع عليه بين يديه وعلى جوانبه ولا يرتاع منه ومنه تعلم الناس
صلوة الليل وملازمة النافذة وكانت جهته كفتة البعير من طول سجوده واشتملت دعواته ومناحاته
من تعظيم الله واحلاله على المديتق عليه وكان زين العابدين يصلي في كل يوم وبيلة الف ركعة
ويصلي بصحبة على شبه المتفجر ويقول انا في عبادة علي واذا كان احب الناس كان افضل وهو
قال الحاد عشر الخ **اقول** من دلائل فضليته كونه اكرم الناس بعد الرسول وهو ايضا برفاته
نقل انه عاين يد عذة حقائق وتصدق بها واثر بقوته وقوت عياله ثلاثة ايام السكين واليتيم
والاسير فانه تعالى في سورة هل اتي دليلا على فضليته وافضليته فوجته واخا
وعصمتهم والقضية مشهورة وكان معه اربعة دراهم فتصدق بدينارهم ليلا ودينارهم نهارا ودينارهم
سرا ودينارهم علانية فانزل الله تعالى في حق الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية
فاهم اجرهم عند ربهم فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتصدق بجملة مائة مائة را حتى انه لم يبق معه شيء
وكان يعمل بالآخرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر قال الشعبي كان علي امحى الناس كان على الخلق
الذي يحبته الله تعالى ورسوله التوا والجود ما قال لسانا لا قط وقال معاوية اومالك على بن ابي طالب
بيتا من تبر وبيتا من تبين لا نفق تبره قبل تبنة وكان يكنس بليت الماء ويصلي فيه ويقول يا صغرا
ويا بيضا غري عزيزي ولم يخلف ميراثا وكانت الدنيا تحمل اليه واذا كان اكرم كان افضل وهو
قال الثاني عشر اخباره بالغيبات الخ **اقول** من دلائل فضليته كونه اخيرا الخ
وهذا باب طاهر في فضليته على غيره ومساواته للرسول فيكون افضل الناس بعد الرسول وهو الطاهر
اما اخباره بالغيبات فمن وجوه الاول انه اخبر عن نفسه الشريفة بالقتل ومقتل فقتل ليلة تسع
عشر ربه ومضى ليلة احد وعشرين ولم يزل على ثلاث لقم في اظفار ليا وهذا شهر فقال له الحسن فيه
فقال القاسم نعم وانا خيم البطن فانما ليلتنا او ثلاث الثاني انه قال للبراء بن عازب يا براء تهمل ولدك
الحسين رانت حتى لا تنصر فقتل وهو حي لم ينصر وكان يظفر الحجرة على يوات النقرة ولما رجع الى الصفيين
اخر بقتل ولدك في كربلاء واراهم ارضها الثالث انه قال يوما على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله
لا سلوني عن فئمة تضل مائة وتهدى مائة الا ابائكم باعقها وسابغها الى يوم القيمة فقال له رجل اخبرني

کتابخانه

الشيخ

الثاني عشر
افكار
بالعبارات
يدل على كون
مختلطة

موتوں کا پہلو من
نفسا شریعہ بالقتل
و قتلہ لہذا کہیں
واجباً و اتہ فی
الہر و ان و غیر ذلک
و ہر کی کبریٰ و سعید
و کچھ ہی وقت نہ کرنا
موتی من ذلک فی
کتاب صاحب الزما
کوفی

وإذا ثبت لنا فضل
جنانك من غيب
لا غنى لك

كروا حتى رامي من طائفة شعر قال مير المؤمنين لقد حدثني جليلي بما سئلت عنه فان على كل طائفة شعر من راسك
ملكاً بلغناك وعلى كل طائفة شعر في لحيتك شيطاناً سبغناه وان في بيتك العفلا بقدر ابن رسول الله كان
صبياً فلما كان من امر الحسين هو الذي تولى قتله الرابع انه كان يوماً يحطب فقبل له مات خالد بن عرفطه بوادي
القرى فقال له لميت ولا يموت حتى يقود جيشه لالة حامل لوائه جليل بن حماد انقام رجل من تحت المنبر
وقال والله اني لك محب وانما جيب فقال اليك ان تحملها وتحملها فتدخلها من الباب واوما الى الباب
الفيل فلما بعث بن زياد عمر بن سعد والحسين فحمل على مقدمته خازن وبيبا صا رايته فسار
بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه اخبر تقطع يد حويرة بن مصهر ورجله وصبه على جذع
ففعل به ذلك ابن زياد في ايام معاوية واشترى ميثما من امرئ فاجره عن اسمه فقال له فقال اخبرني
النبي ان اباك ستمك ميثما فارجع اليه فقال صدقت واجزه بصلبه على باب عمرو بن حريث عاشر
عشرة واره القنطرة التي صلب على جذعها فجلسه عبدالله بن زياد مع المختار ثم صلب قبل قتل الحسين
عشرة ايام لشدة حبه له وقال لرشيد الهجري انك تقطع يدك ورجلاك ونفسك ففعل به
زياد بن نصر الحارثي واخر بصلب مزرع بن عبدالله بن شرفتين من شروا المسجد فصلب واخر صاحب
امانة بعرض عليهم سببه وسوغه ود البراءة واخره بولاية الحاج وانقامه وموته السادس ان اخبر بقتل
علي بن ابي طالب فلم ينظروا في القتل فقالوا كذبت ولا كذبت ثم قال فاعقبهم حتى وجدوه وشوقهم فقتلوه
فعلوا كنه سبعة كنهات اربعة عليها شعرات فتجذب كنه مع حدها ويرجع كنه مع زكها واخره
بعور اهل الهر وان الفرات فقال له يعبروا وان مصارعهم دون القنطرة ثم اخبرنا ثانياً فانكر ذلك
فقال جندب بن عبدالله الازدي في نفسه ان وجدت القوم عروا لكنت زاهن فقاتله فلما وصلنا
الهر لم نجدهم عروا فقال يا اخا الازد ابين لك ذلك الامر السامع انه كان جالساً الذي قاتله لا خذليبة
فقال انتم من قبل الكوفة الفرج لا يفتصون رجلاً ولا يزيدون رجلاً يا يعوفى على الموت فقال
بن عباس خرجت ونخت النقص والزيادة فيفسد علينا الامر يا حبيبت القليلين فنقص واحد
فبينما انا افكر في ذلك اذا قبل وليس وبائع على القتل المغير ذلك من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى
ذكرنا بعضها قال واذا ثبت الخ **اقول** لما بين صغر الدليل بالوجه المتقدمه شرع في تبين
كبراه اعني كل من كان افضل كان اولى بالامامة من غيره وذلك ليقع تقديم الفضول على الفاضل كما

في نسخة

بعض النبي على كل واحد واحد
منهم ونصيب
الشيعة خلفاء من سلف
عيسىم وللنقل النواز من
قال ما مات منهم خاصة دون
الاجماع وكل من اقبل المصنف
عشر عليهم السلام ولا اذ فرج
١٢٠ وحين نقصنا من الامامة
لمينا وجعل الامامة على
ائمة الاثني عشر عليا السلام
الحسين والباقي ما مات باقي

تقدم قال البحث الرابع في امامة باي الائمة الاثني عشر عليهم السلام أقول المارغ من اثبات امامة
على شرع في اثبات امامة باي الائمة وهم الحسن والحسين وعلي بن محمد بن زين العابدين ومحمد بن علي
الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلي بن موسى الرضا ومحمد بن علي الجواد وعلي
والهادي والحسن بن علي العسكري والخلفاء الخمسة صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين ولنا
على ذلك وجوه الاول ان كل ما كانت له سنة في حق الامام وجب ان يكونوا هم الائمة الذين غيرهم
لكن القدم في التالى مثلاً ما حقه القدم في تقدم بياها واما بيان الشرطية فلان في كل
بوجوب عصمة الامام قال باعصمتهم وقد دللنا على وجوب العصمة فلما اثبتنا هاهنا عليهم
حق الاجماع وهو باطل فيكونوا هم الائمة وهو المطلوب التا في نقل الشعة فلا يتوان في نقل
النبي على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه وذلك كثير مشهور بملا الطوسي من ذلك ما رواه
سلمان الفارسي قال كنت عند رسول الله من عند النبي جعفر بن جابر فاباهة عليها السلام
فبكت وقال بارك الله اخي العبد فيك فقال يا جابر ما علمت ان الله تعالى اخي جميع
خلقه وان الله تعالى اطلع على الارض طلائع واختار منها اباك ثم اطلع ثانية واختار منها زوجك و
امرني ان اتخذ ولياً ووزيراً وان اجعل خليفتي في امتي فابوك خيراً بنينا الله تعالى وعجل خير لا يصيب
وانت اول من يلحق بمن بعدك اهلي ثم اطلع ثالثة فاخترتك وولدت فانت سيد النساء
والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وابنا بعدك وصياي الى يوم القيمة والاوصيا بعدك
اخو علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين عليهم السلام وعنه صلى الله عليه وآله انه قال
الحسين هذا وليك امام ابن امام اخو امام ابوا ثمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم وعن جابر بن
عبد الله قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت
يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولى الامر الذين ترون الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفاء
يا جابر وائمة المسلمين بعدك اظهروا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم تسعة من ولد الحسين
واوصا من طريق الخصم ما رواه مسروق قال بنينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له من اب
هل عهد اليكم بانيكم كبر يكون من بعد خليفته فقال تلك لحدث لسن وان هذا شيء ما سئلني
احد عنه نعم عهد النبا نبينا صلى الله عليه وآله انه يكون من بعد اثني عشر خليفة عدا نقياً

(فأما ما في الأئمة الأربعة)

[illegible]

الفصل الثاني عشر في قولنا هذا جئت مسألتا الأول في تعريف الامر والشيء المعروف
والامر كما لا يقدح في المصنف بأنه طلب للفعل بالقول على جهة الاستعلاء لا بهن
شامل للامر والشيء قوله طلب للفعل خرج الشيء فإنه طلب الترك وقوله بالقول احتراز عن طلب
الفعل بفعل واجب التام شيء لكن يرجع الى الموصوف ايضا وقوله على جهة الاستعلاء لا يصرح
بذلك استئصال والاستعلاء في اللغة على جهة التفضل والثاني على جهة التناهي وهو
احتراز الاستعلاء كما هو رأي الجمهور والجمهور في تعريف العلو كما هو رأي الجمهور في تعريف الارتفاع
فوايرون ما دام هو في الارتفاع على الارتفاع في الارتفاع مع الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع
المراد المذكور في اصول الفقه وفي هذا التعريف يعرف ان الطلب مرادف للارتفاع كما هو رأي
المحققين والامر لفظا واحدا مع الآخر في التعريف في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع
غير الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع
مطلقا فالتعريف على تقدير التسليم لا فائدة في ذلك في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع في الارتفاع
وايضا الطلب غير شامل للاقسام التي ذكرتها بل هو حقيقة في الطلب المطلق في الارتفاع في الارتفاع
في غير مجاز والتعريف بآية قوله والامر هنا يريد به في هذا الباب تارة يكون قولنا كقولنا
فعل كذا وتارة يكون فعلا اما فليست كراحتك لتارك المعروف التي يدل عليها الارتفاع
عنه والتعريف في وجهه وعدم الانبساط له او جوارحا كما اذا اذقنا في الضرر
البحر وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه لكن الامر القلبي
يجب مطعون غير شرط واما اللساني والجوارحي فاما يجب عند شرائط الاتية
واما التهم فهو ضد الامر في تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا الشيء هو طلب
الترك بالقول على جهة الاستعلاء وبيان في الاحتراز والمقصود كما تقدم في الامر
وهو ايضا ينقسم الى القلبي واللساني والجوارحي ويرجع حاصله الى المنع من المنكر
واما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حقه ان تعرف فاعله
ذلك او ادع عليه فالفعل جنس والجحسن خرج القبيح ويقولنا بوصف زائد على
حسنه خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك احتراز من الغافل فانه غير

[illegible]

تعالى خلافاً لما يجب من العلم بالحق والتمسك به
لما تقدم وإنما يجب العلم بالحق والتمسك به
والنهي عن الكفر والفساد
لهذا علم الأمر والنهي
بكون العلم بالحق
متمكناً الثاني في خبرنا في الكلام
والذي الثالث أيضاً النفس
ما يرد على من
الرابع وهو جبر على الكفاية
ومن النفس خصل العلم بالحق
الكل من
المكلف

مكلف وقولنا اورد عليه ليدخل فيه ما اذا لم يعرفه تفصيلا لكن عرفه اجمالا وقام فلا يلزم عليه واما المنكر فهو البقيع
الثاني في كيفية وجوبها فنقول انها لطفا في فعل المعروف وترك المنكر وكل لطف واجب اما الكبرى فقد تقدمت
واما الصغرى فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر او ترك المعروف منع منه واستحق به او عوقب
عليه كان ذلك صارفا له عن الاقدام ولا يعنى باللطف الا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولما كان المعروف منقسما الى واجب ونذبان كان الامر بالواجب لطفافيه وواجبا كوجوبه لما بيناه
وامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوبا كندبه واما المنكر فلا ينقسم فالتمنع عنه واجب مطا القائل
في طريق وجوبها هو السمع لا غير والعقل والسمع معا قال شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله ^{هل} بالكتاب
لانها لطفان كما تقدم وكما لطف واجب وقال السيد المرتضى واما بالاصلاح وسالم بن عرين كما ذكر
واختاره رضوان الله تعالى عليهم المحقق في تجريد النص رحمه الله في اكثر كتبه واستدعا بما تقر به انه يقول
انها لو وجبا عقلا لزم كونه تعالى بخلاف الواجب ووقوع كل معروف وارتفاع كل منكر واللازم ههنا
باطل فاللزوم مثله بيان للملازمة ان الواجب لعقلي عام لا يختلف باختلاف الفاعلين لا ينبغي ان
وجوبه ووجبه وجوب عام فيكونان واجبين عليه ثم كوجوبها علينا ما ان لا يفعلها فيلزم اخلا له
بالواجب وبفعلها ما يلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف هو الخير عليه والتمنع
عن المنكر هو التمسك منه لكن الوجدان يكذبه وللشيخ ان يقول اي شئ يعنى بالجل والتنع ما كان مؤثرا
الى الاجاء فهو باطل لانه مناف للتكليف وغير المؤدى الى الاجاء وذلك لا يلزم منه ما ذكرتم لانها اح
فيكونان مقربين كالمحدود والتعزيرات يجوز جند في وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع المحدود
والتعزيرات الرابع في شرائطها وقد ذكر المصنف ههنا منها ثلاثة الاول علم الامر والناهي يكون
ما يامر به او ينهى عنه معروفا او منكرا والالحاز العكس فيقع المنكر وارتفاع المعروف وهو بطل الثاني
تجوز التأثير والالزام العيب بالامر والهي وهو قبيح الثالث عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الله
والناهي او غيره ممن لا يستحق ذلك والالزم حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل
المنكر الرابع في محل وجوبها واختلف في ذلك فقال شيخنا ابو جعفر رحمه الله ثم انه على الاحتمال
وقال السيد والمصنف انه على الكفاية استدلال الشيخ بوجوه الاقول ان جهة الوجوب عامة
بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاعيان الثاني انها واجبان عليه صلى الله عليه وآله

١٤٤
 هذا هو كتاب الساجد
 فينا انهم في كتاب الساجد
 استغفينا ما للمغفان فينا
 الملك والكتاب فينا
 في هذا الخبر على الساجد
 في هذا الخبر على الساجد
 في هذا الخبر على الساجد
 في هذا الخبر على الساجد

بقوله تعالى هذا العرف والعلف به دليل الثاني به علم الثالث ظاهر قوله عليه السلام لتأمرن بالعروف و
تنهون عن المنكر وليس لكم شرركم ويدعوكم خياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد والمصنف
بان العرض وقوع العرف وارتفاع المنكر وبعد حصولها من واحد فوجوبها على غيره عبث وفيه نظر فان
الشيخ ان يقول لانم ان العرض هو ذلك لا غير لحوال ان يكون العرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للامر والالتزام
بالصدق والوقوع مما سئلنا لكن ليس الكلام في وجوبها بعد الوقوع اذ من شرطها كونها ما يتوقعان في السبيل
لان الامر بالماضي والتمنع عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وعلى هذا لا يلزم العبث **قال الفصل الثاني**
عشر في المعاد اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد شرع في احوال المكلفين بعد موته في
اثبات الاعتقاد وجوه او عدما فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار جزاء والمعاد مفعول من العود وهو
اسم لزمان العود او مكانه والمراد هنا الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لاخذ
الحق منها او ابقائه ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية اتم الحكم على الشيء بان
تصوره محال قدم البحث عن ماهية الانسان ما هي **قال البحث الاول** في حقيقة الانسان
اقول اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافا عظيما واضطربت اراهم في ذلك اضطرابا
جسيما ورجع اختلافهم الى ان الانسان اما جسم او جسماني ولا جسم ولا جسماني على سبيل
منع المخلوق القسم الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المعتزلة
كابى على وابنه ابى هاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه الخبر عنه وبه
قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجرم الناري وقال قوم انه الجرم الهوائي وقال قوم انه الجرم
المائي وقيل انه الدم وقيل انه الاخلط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلط
ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماع والكبد ومنها تنفذ في العروق
والاعصاب الى سائر الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان وقال النظام هو جسم لطيف
في داخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه عضو تقلص باقية الى داخل البدن فاذا انقطع
بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال المحقق
كابى الحسين البصر وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا
تتطرق اليها الزيادة والنقصان واختار المصنف في معتبر تصانيفه والفاصل كمال الدين ميثم

مدحها من النكاحين من الإنسان
على ما عجز في أصله في
البدن من قول العبد المومن
لا متفرق اليها الزيادة
والنقصان التام من
الاولى والاولى
الانسان القول في النكاح
عن جود من جود
متعلق بجد البدن تمنى
العاشق بمسئوفه
واستدل بالاولون
بان كل عاقل يحكم
بالعقل والاعمال
نصارى العاقل
النفوس من

من فیهان
یوسف بن اللقبی وفتح
المرحون بان هنا مشکو
منقسم فعل العلم ما غیر
وکل جبری وجبنا منقسم
یخرج
مقدما لاولی العلوم
غیر منقسم وهو العلم
فعل وجب العلم غیر
الجزئی

الأول أن ههنا معلوماً غير منقسم وهو ظاهر لوجود الأول أن واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثاني أن
 المعلوم إما أن يكون له جزء أو لا فإن كان الثاني فهو بسيط فيكون غير منقسم وإن كان الأول فيستحيل منقسم
 إلا بعد معرفة أجزائه إذا تجزأ سابق على الكل في الوجود بين ذلك التجزؤ غير منقسم فيكون هنا معلوماً غير
 منقسم الثالث الخط موجود بالاتفاق والنقطة طرفه وهو غير منقسم بالاتفاق وهو معلوم فيكون
 هنا معلوماً غير منقسم المقدمة الثانية أن المعلوم غير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم به لك لانه
 لو انقسم لكان كل جزء من أجزائه إما أن يكون علماً بذلك المعلوم أو بشيء من أجزائه ولا يكون علماً بذلك
 المعلوم ولا بشيء من أجزائه وإلا فتسا الثلاثة بأسرها باطلة وهي لازمة على تقدير كونه منقسماً فلو
 يكون منقسماً وهو المظالم أما بطلان القسم الأول وهو أن يكون ذلك الجزء علماً بذلك المعلوم فلا بد من يلزم
 منه مساواة الجزء للكل وهو محال إذ الجزء مغاير للكل وهو ظاهر وأما الثاني فلا يستلزمه ثبوت
 الجزء بذلك المعلوم الذي فرضناه غير منقسم وهو محال وأما الثالث فلا بد أن لا يمكن ما فرضناه علماً بذلك
 المعلوم علماً به لأن أجزائه ليست علماً به ولم يحصل المراد من تقضي العلم به فلم يكن ح. علماً به
 أصلاً والفرض أنه علم به هف وإن كان لا قبل كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة إذ الوقوف
 على المعلوم إنما حصل العلم به والتركيب الذي فرض يكون أما في قبل العلم إن كان ذلك الزائد قائماً
 بالأجزاء أو فاعاد إن كان حاصلاً من الأجزاء والفرض أن التركيب في العلم هف المقدمة الثالثة
 أن محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان العلم إما أن لا يكون
 حلاً في شيء من أجزائه وهو خلاف الفرض ويكون حلاً في واحد من أجزائه وينقل الكلام إليه ونقول
 كما قلناه في الأول ويتسلسل ويكون حلاً بتمامه في كل واحد واحد من أجزائه ويلزم حلول المرض في
 في الحال المتعددة أو يكون بعضه حلاً في بعض أجزاء محله فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم هف
 والحاصل أنه لو لم يكن محل العلم غير منقسم للزم ما خلافاً لفرض التسلسل ويكون المرض الواحد
 في الحال المتعددة أو مرض ما ليس منقسم منقسماً وإقسام الأربعة باطلة وهي لازمة على تقدير
 انقسام المحل فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المظالم المقدمة الرابعة أن كل جسم وجسم
 فهو منقسم وهو بناء على نفى الجزء الذي لا يتجزأ وقد تقدم الاستدلال عليه والاعتراض على
 هذا الدليل وهو أن نقول أما المقدمة الأولى فسلمة وأما الثانية فمنوعاً ما أولاً فلا تـ

واجب الذات هو
 والعدم بالعدم ولا
 ما هيته قابلة للوجود
 والكرامية لا يمكن
 العالم خلافا للعدم
 البحث الثالث في

إعادة المعلوم لزم اجتماع المتقابلين واللازم باطلاً فالمراد مثله بيان الملازمة انه لو اعيد لا عيب
 مع جميع عوارضه ومشتخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو كان متبداً
 الاعتبار ومعاداً باعتبار وجوده الثاني فيكون متبداً معاداً معاً فيلزم الجمع بين المتقابلين وهو مح
 بالضرورة وفيه نظر فانه انما يكون متبداً لو وجد مع وقت المبتدأ في ذلك الوقت وذلك مع الثالث
 انه لو اعيد لما حصل امتياز من مثله واللازم باطلاً لان عدم الامتياز بين الاثنين حالاً فالمراد
 وهو عادته بعينه مع ايضاً وهو المطلوب بيان الملازمة ان اذا فرضنا سواين احدهما معاداً و
 الاخر متبداً لوجدنا معاً لا يقع بينهما فرق الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المنزلات الا كون احدهما
 كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا يمنع تحقق الماهية في
 العدم ولا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظر فان التميز في الخارج لا يسند الى التميز هنا
 والتميز الخارج في نفس الامر حاصل وهو كاف في تحقيق الاشنية احتج الاشاعرة على ذلك بانه لو لا
 ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهو مح بيان الملازمة ان ماهيته قبل العدم قابلة للوجود والعدم
 لا تصافها بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كل بعد العدم واللازم انقلابه من الممكن
 الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضا نظرون ذلك لان الحكم بامتناع وجود
 انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس ذلك الامتناع للذات ولا لغيرها
 يفادتها بل ذلك الامر لازم للذات وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان
 الى الامتناع قال المصنف رحمه الله وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم نتيقن من
 الوقوف على ذلك الكتاب لكننا ذكرنا من ادلة الفريقين ما اتفقنا العتور عليه من فوايد في غير ذلك
 الكتاب ثم رحمه الله تعالى وجزاه عن طلبة العلم خيراً قال والاعتماد ادعاء الضرورة على الحكم الاول
 اعني امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشتخصاته التي لها صار شخصاً يهين وهو ظاهر قال
 البحث الثالث في صحة عدم العالم الحق **اقول** اختلف الناس في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء
 انه ممنوع لذاته لانه واجب الوجود عندهم وقال قوم ان يصح عدمه بالنظر الى ذاته لكن ممنوع نظراً الى
 غيره وهو انه مستند الى علته واجبة قديمة ودوام العلة يستدعي دوام المعلول وقد تقدم بطلان
 هذين القولين وقال الكرامية يمتنع عدمه لما ياتي من دليلهم وقال جمهور المسلمين انه يصح عدمه لذاته

انظر في
 عدم الذات

هذا هو الحق المستدل للصنف عليه بوجوب الاطلاق العالم بحدوث وكل حدث يجوز عدمه اما الصغرى
 فقد تقدمت واما الكبرى فلان الحدث هو الوجود المسبوق بالعدم فيكون ماهيته منصفه بها فيفتح
 تواردها عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لانه فيكون واجبا لذاته
 يلزم انقلاب الحقيقة من لا مكان الى الوجوب وهو محال او لذاته ويكون جازرا لعدم بالنظر الى ذاته وذلك
 هو المطلوب قال وهذا لعدم ام لا منع منه الخ اقول لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه
 لان جواز عدم الشيء لا ينافي دوام وجوده ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العلم في ان ذلك لا
 هل يقع ام لا فقال ابو الحسين البصري ومن تابعه في القول بعدم صحة اعادة المعدوم لان ذلك المجازين
 لا يقع وقال المجوزون ان ذلك يقع احتج ابو الحسين بانه لو عدم لا منع اعادته واللازم باطلا للمزور
 مثله اما الملازمة فلا امتناع اعادته المعدوم واما بطلان اللازم فللاجماع على وجوب العاد
 ولذلك فسّر ابو الحسين الاعداد الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الامتناع و
 احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولا يكون هالك الا اذا عدم الثاني
 قوله تعالى هو الاول والاخر وانما يكون اول اذا كان موجودا ولا موجود غيره وانما يكون اخر
 اذا كان موجودا ولا موجود الثالث قوله تعالى كل من عليها فان او معدوم وليس المراد الابقاء
 عن الماضي لانه معلوم من دليل حدوثها في المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدنا اول خلق عبيد
 ولما كان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعادة والامام ص التثنية اجاب ابو الحسين واتباعه
 عن الاول بان المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث مكانه الذاتي وهو لا ينافي استمرار وجوده
 او يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد الامتناع والميت غير منقطع به وهو الحق وعن الثانية ان
 الآية ليس فيها شيء من ادوات العموم فجاز ان يراد بها اول الاحياء وانهم او نقول جاز ان يراد هو
 اول حسب الذات والاستحقاق لا بالزمان لان اهل الجنة مخلدون قطعاً فلا يكون اخر بالنسبة لهم
 وقد قيل ان معنى كونه اول اي مبدأ الكل شيء واخر اي غاية لكل شيء وعن الثالثة ان المراد بالفناء
 الموت وعن الرابعة ان التشبيه عام من ان يكون من جميع الوجوه او من بعضها والعام لا يدل على
 الخاص واعلم ان الاجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق وعليه حق فجاز ان يبق في حق المكلف
 بالتقريب وفي غيره بعدم المحض لعدم محذور يلزم من ذلك هذا ان قلنا بامتناع اعادة المعدوم

قال المخبر الخ **اقول** اختلف لقائلون بعدم الاجسام في كيفية اعدامها ويرجع حاصل القول الى ان الاعداد اما بالاعداد او بطريان الضد او بانتفاء الشرايط ووجه المحصر ان المعدوم اما بذاته او بواسطة والواسطة اما وجودية او عدمية فالاول هو الاعداد بالفاعل وقد قال به القاضي ابو بكر فاحد قوله وقريب منه قول ابى الهذيل فانه قال ان اعدامه بان يقول له ان فيفنى كما ان ايجادها بان يقال له كفيكون وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تم عدمها لم يوجد لها بعدد لها والثاني هو الاعداد بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانها قال ان كيفية الاعداد هو ان يخلق الله ثم عرضا يمتي الفناء واذا وجد عدت الجواهر باجمعها ولا يبقى زمانين الا ان ابا علي قال ان بازاو كل جوهر فنا واما هاشم قال ان فنا واحدا يكفي في عدم الجوهر ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام الثالث هو الاعداد بانتفاء الشرط واختلف القائلون به فقالت الاشاعرة ان الاعراض غير باقية واراد الله تم بمجده خلقه في كل ان واذا لم يخلق الاعراض القوي شرط في الجوهر تقدم الجواهر وقال القاضي في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي لا تكون وقا محذور الخطا وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله اى نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبى بشر ان المرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق البقاء عدم الجواهر لان بشر يقول ان ذلك البقاء قائم لا في محل والكعبى يقول قائم في محل والمصنف رحمه الله تم اختيار بان الاعداد في الفاعل المختار وبطلان القولين الاخيرين اما الثاني فلما تقدم في باب الاعراض من نفي الفناء وما يرد على القول واما الثالث فلوجه الاول ما تقدم من بقاء الاعراض الثاني ان المرض منقشر الى الجوهر فلو انقشر الجوهر في وجوده اليه لدار الثالث ان الكلام في عدم الشرط كاللزام في عدم الشرط اما بالفاعل فقد اطلوه او بالضد فقد اطلنا او بانتفاء الشرط فيسلسل او يدور واما بطلان الرابع ان البقاء امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير تسليمه لا يعقل وجوده عاريا عن المحل والاما كان عرضا بل جوهر وجوده في المحل يستلزم الدور الخ كما تقدم فالتكرامية والاعداد بالفاعل لا يجوز ايضا لان العدم لا يفعل لان المؤثر لا بد ان يكون اثره وهو اذا لو كان عدما لم يكن مؤثرا لانه فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا كان وجودا فاما ان يستلزم عدم الجوهر اوله والاول هو الاعداد بالضد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن

يجب ان يتصور ان الكواكب قد تكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها

فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها
 فيكون في غير اماكنها فيكون في غير اماكنها

اعلنا ما لا يجاد ولا نزاع فيه قلنا معنى الاعداد عدم التأثير في الوجود او بقاءه لا التأثير في العدم لا التأثير
 تأثير الوجود مستلزم للعدم وقولكم لا فرق بين فعل العدم وبين لم يفعل قلنا ممنوع بل الفرق حاصل
 ذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود ومنه لم يفعل بقاء العدم على ما كان فظهر
 الفرق **قال ويجوز الاخر اقول** خرق الافلاك وانتشار الكواكب جازان واقعان خلافا للفلاسفة
 لنا على الجواز انها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المطلق ولا فاعحدة فيكون
 ما هيته قابلة للوجود والعدم ولا يعني بالخرق والانتشار الا زوال التاليف الحاصل بين هذه الكواكب
 المركبة واما الوقوع فالتقل متواتر لقوله تعالى اذا السماء انشقت ذالسماء انفتحت واذا الكواكب انتثرت
 وغير ذلك من الايات وهو كثير **قال المجت الرابع الخ اقول** ممكن ان يخلق الله بم عالما اخر مماثل
 لهذا العالم في فلكياته وعصرياته بل عوالم اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول
 انه لو امتنع وجود عالم اخر لا امتنع وجود هذا العالم واللازم بط قطعا فكذلك الملزوم بيان الملازمة
 ان ذلك لا امتناع اما ان يكون للذات او لعارض كان الاول لزما امتناع هذا العالم ايضا لانه
 مماثله وحكم المثليين في الصفات والامتناع واحد وان كان الثاني حصل المطلق لا تقديس روال فلهذا
 العارض يزول الامتناع فيمكن وجود عالم اخر الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو ظاهر الثالث
 نواتر النقل به كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلام بلى وهو
 الخلاق العليم وغير ذلك من الايات وجاز الاستدلال في هذه المسئلة بالنقل لعدم توقفه على
 النقل عليها اجمعت الفلاسفة بوجهين الاول انه لو امكن خلق عالم اخر لزما مكان الخلا واللازم
 باطل فكذلك الملزوم بيان الملازمة ان العالم كره لان الكرية هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة
 وذلك لان فضل القوة الواحدة في المدة الواحدة فعل متساو واذا كان كره فانا وجد مثله يكون كره
 ايضا فتلا في الكرتان فيحصل بينهما خلا وهو محال كما تقدم الثاني لو امكن خلق عالم اخر لزم ان يكون
 لجسم واحد مكانان طبيعيتان وهو باطل اما الملازمة فلانا لو فرضنا ارضا اخرى وسط عالم اخر
 لزم ان يكون متساوية لهذا الارض في الحقيقة فيكون لها ميل الى مكافئ الطبيعي والا لما كانت متساوية
 لها حيث فرضت جزء من ذلك العالم الاخر يكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعها فكل
 لها مكانان طبيعيتان واما بطلان اللازم فلانه اذا حل الجسم في احد المكانين طبعيا يكون تادكا لا

١٠٠
 والتكليف لا يوجب مستغفاراً
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 مثله وبما لا يجازي وهو
 والذين آمنوا ولا
 التواب إلى مستغفرين
 التكليف لا يوجب مستغفاراً
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار

الكائنين طبعا فلا يكون المكانان طبيعيين ههنا والجواب عن الاول بالنوع من الكمية قوله لانه الشك في
 والقوة الواحدة فعلها متساو قلنا منع الطبيعة على تقدير تسليمه بل هو فعل المختار سلمنا لكن جاز تقدم
 اثار القوة الواحدة عند تكرر الالات والشروط وعبر ذلك سلمنا لكن منع استحالة الجملاء وقد تقدم دليل
 بتوهمه عن الثاني بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان بل بفعل المختار سلمنا لكن
 لا يجوز اختلاف طبيعي الارضين في العالمين فلا يقتضي احدهما الامكان الذي في عالمها سلمنا تساوي
 الطبيعتين لكن لم يجوز تخصيص بعض طبائع الارضين باحد لا يمكنه لا يختص كاحصاء من البرية
 الحية بمكانها العين لا المرجح مع تساوي الامكنة الجزئية من الارض بالنسبة اليها قال البحث الثاني
 في وجوب الحق **اقول** اجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف بمعنى انه ينتهي الى زمان لا يكون
 فيه امر ولا نهى بل فيه جزاء الطاعة والمعصية وهو المعبر عنه بيوم القيامة والحشر والجزاء والدليل على ذلك
 هو ان قول كلما وجب يصل الثواب الى مستغفر وجب القول بانقطاع التكليف لكن المقدم حق فاما
 مثله بيان حقة المقدم وجهان الاول الاجماع الثاني ما تقدم من كونه ثم حكما لا يفعل قبحا ولا
 يحل بواجب واما بيان الشرعية انه لا انقطاع على ذلك التقدير لزوم الاجزاء وهو باطل لانه
 مناف للتكليف بيان لزوم الاجزاء ان المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعة لو فعلها في تلك الحال
 وحصول جزاء المعصية او ترك الطاعة لو صدر عنه ذلك في تلك الحال يكون مجبرا على ايقاع
 الطاعة وترك المعصية وهو باطل اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه فمتنازعا واما
 لافرق بين صدور منه ومن غيره وكان يجوز خيشتي اوصول الثواب الى غير الطبع والعقاب
 الى غير العاصي وهو باطل فيكون التكليف منقطعا وهو المظان قيل لا نسلم ان الاجزاء مناف
 للتكليف والامار وقع في الشريعة لكنه واقع فلا يكون منافيا وهو المطلوب وبيان وقوعه ان المكلف
 اذا علم انه اذا ترك الصلوة قتل واذا منع الزكاة قتل واذا شرب جلد واذا زنى رجم كان ذلك
 حاملا له على ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو عين الاجزاء الذي منعه قتلنا ليس حال الحدود
 والعقوبات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك الدار وذلك لان المكلف يتجوز
 عدم شعور النبي او الامام بما اذا ترك الطاعة او ترك المعصية بخلاف حال يوم القيمة فان هذا
 الجوز عين حاصل لما اقرب من كونه تم عالم بكل المعلومات وهو المنوي لجزاء المكلفات

التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار
 التكاليف والخطايا ليست
 مقبولة لغير مستغفار

[illegible]

١٩٧
 من يثبت على الحق في دعواه
 من يثبت على الحق في دعواه
 من يثبت على الحق في دعواه
 من يثبت على الحق في دعواه

وقد تقدم دليله ببيان توقفه على القدرة ظاهرة لان الفعل الاختياري مما يقع بالقدرة الرابعة كونه تم
 عالما بكل المعلومات الكلية والخبرية وقد تقدم ايضا برهانه ووجه توقفه عليها انه لا يلفيه من غير اجزاء
 بدون كل شخص عن اجزاء بدون شخص اخر ليعاد الكل لمحض اجزائه فتوقفه على العلم بين وكذا ان جونا اعاد العاد
 لا بد ان يكون عالما ما خرا بدون كل شخص باه على حتى يعيدها على ذلك الوجه ولتوقف المعاد على
 هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا كان سبحانه حيث ما قدر المعاد البدني في القران تفردها بين
 المقدمتين كقوله تم وصرب لنا مالا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم فل يحييها الله انشئ
 اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اشارة الى القدرة لاستلزام الانشاء ذلك الى غير ذلك
 من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقر آياته اذا تقررت هذه المقدمات
 بقول اما ان نقول بان جميع الاجزاء لم تعدم بل تفرقت لا غير فامكان عاداتها بعد ثبوت هذه
 المقدمات ظاهرة لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لا شك في امكانه كابتداء خلقها فيكون تم
 نادرا عليه واما ان نقول بعدمها وامكان اعادة المعدوم فظاهر ايضا فامكان حاصله على التقديرين
 واما وقوعه فلو حجين الاول دلالة السمع المتواتر عليه فانه معلوم بالضرورة من دين محمد الثاني
 ما تقدم من حكمته تم وكونه لا يخجل بواجب فيجب عليه ايضا لكل حق الى مصحقة وذلك انما يكون
 بالمعاد ولا يضيع فالمعاد واجب حقا للفلاسفة والنكرون بمعاد البدني بوحين الاول
 انه لو منع اعادة الاجسام لزم ما التداخل والتخلل واللازم بطهشمية فكذا المألوم ببيان
 الشرطية ان الاعادة اما تحصل في هذا العالم او في غيره فان كان الاول لزم التداخل لانه ملاء و
 ان كان في غيره لم يكن شكلا كره لما تقدم من ان الطبيعي الشكل هو الكرة فلو وجد كره آخر
 فيكون بينهما خللا فاما الثاني لو صحت الاعادة لانتفت الاعادة واللازم باطل فكذا المألوم
 ببيان الملازمة انه لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صارت اجزاء المأكول اجزاء المأكول فيكون
 القيمة اما ان تقاد تلك الاجزاء الى اكل فيضيع المأكول والى المأكول فيضيع المأكول لكن تجبصر
 حدها بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو مخ فتكون الاعادة محالة وهو المطلوب والجواب
 عن الاول ان المختار انها في هذا العالم والتداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء
 اما على تقدير عدمه كقوله تم يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او على تقدير وجوده

فقد اتفق عليه أهل العلم
على أن لا يدخل في كلام
اختلافه في الخبرين
على والخبيرين
على أنهما
لأن فصل الخبرين
وأجبا ما العلة
فلان الخبرين
إذا عصى عقيب
واجب وأما الثانية
مختلفة

اما ان يجوز الابتداء بما دلائل فان كان الاول كان توسط التكليف هبثا والعبث قبيح فخر ايز من الحكيم وان كان
الثاني هو المطلوب والتمتع الذي لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة في استحقاق الثواب وانما
فلما ان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لمن لا يخفى قبيح فان العقل لا يذم
من يعظم الصبيان كتعظيم الشايخ ويعقوبه ذلك دليل على قبحه وايضا فان النقل الى ذلك
كقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وامثاله احقت لاشاعة بوجوب الاول ان الحكم باستحقاق الثواب
على الله تعالى يستدعي حاكما ولا حاكم عليه ثم بل هو الحاكم على كل ما عداه ولذا كان هو الحاكم فالحكم
مستفاد منه فيكون شرعا وهو المطلوب الثاني انه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب الزم
اجتماع الضدين واللازم ما جاز بالملازمة بيان الملازمة ان المرتد يفتق الثواب بايمانه السابق
والعقاب بكفره اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر للاجماع عليه فان وصل اليه ثواب ايمانه لزم
اجتماع الضدين وهو محال وان لم يوصل لزم ما الاحباط وهو يبط كما يجنى او خلوا الطاعة
من الثواب وهو المطلوب واجتمع البطلان بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء من الواجب يفتق
عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة يفتق عليه وهو المطلوب اما الكبرى فظاهرة لان المودى لما وجب
عليه لا يفتق عليه عوضا والا لاستحق المديون بآداء دينه عوضا عن الدين وهو يبط واما الصغرى
فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم الله تعالى هي
اجل انهم ظاهرا على العبد من الاجابة والافذار والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك وهي اكثر من
ان نحصى لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها البالغ الشكر واعظم
مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للشكر وذلك هو العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكرا و
هو المطلوب والجواب عن الاول ان الوجوب ليس شرعا حتى يستدعي حاكما بل هو عقلي وهو متعلق
المدح والذم اللذين هما للافعال الاختيارية لكن لا شرعي لما نفى الحكم العقلي والفعل الاختياري
فذكر ذلك على صفة الفاسد وعن الثاني اننا مختار انه لا يصل اليه ثواب ايمانه ولا يلزم من ذلك
الاجباط بل استحقاق الثواب مشروط بالموافات بالايمان وذلك غير حاصل هنا لا يفتق مع اشتراط
بالموافات والا لزم تاثير المعلوم واللازم بطلان الملازمة بيان الملازمة ان الطاعة حال الوفاة
تكون مغلوبة فلو اثرت في استحقاق الثواب لزم ما قلناه وهو خطأ لاننا نقول الشرط هو

Wink

الثاني يجوز توقف
 الثواب على شرط لا
 لا يستحق العارفين
 ما ينفقه في الدنيا
 صلوات الله عليه
 الثواب لان معرفته
 طاعة مستقلة بنفسها

دائمين فيكون المعلولان الاخران دائمين لان دوام احدا معلولين يستلزم دوام الاخران وجود
 النهار واضافة لما كان معلولا علته واحدة هي طلوع الشمس لزم فان وجود احدهما وجود الاخر المآلث
 انه يجب خلوص الثواب والعقاب عن سائر الصنعة وكل ما كان كذا وجب دوامهما اما الصغرى فلان
 التفضل والعوض جازان يكونان دائمين وخالصين من الشوائب اذ لا مانع منه فلو لم يكن الثواب
 خاليا من الشوائب لكان انقص جالاهما وهو باطل واما العقاب فلان خلوصه من الشوائب
 ادخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجبا واما الكبرى فلا يلزم بدوامها حصل انقطاعها فيحصل
 اللام للمطيع والسرور للعاصي فلم يكونا خاليين من الشوائب وهو بطل لما تقدم وفي هذا الوجه نظر اما
 الاول فلان بيان الوجه غير كاف بل لابد من انتفاء الفسدة على ما نقول على تقدير وجوب اللطف
 لانهم وحب ما هو اشد لطيفة والامر التسلسل واما الثاني فلانا لانهم ان المدح معلول بالطاعة
 واللاما وجد بدو هذا الكثر يوجد كافي حق الواجب نعم سلمنا لكن لانهم ان استحقاق المدح يوجب
 دوامه عليكم بيانه سلمنا لكن لانهم ان دوام احدا معلولين يستلزم دوام الاخر لجواز توقف
 على شرط لم يحصل واما الثالث فلانه انما يلزم تجدد اللام والسرور اذا لم يكونا معلولين من قبل
 هو ممنوع **قال الثاني ويجوز الخ قول** اختلفوا في ذلك فقال قوم بعدم الوقف بل بالطاعة
 بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب وقال الاكثرون يجوز توقفه على شرط واختاره المحقق الطوسي
 المتبني واستدلوا بذلك بانه لو لم يكن متوقفا على شرط لزم اثابا لعارف بالله ثم خاصة مع مجله
 بالنبى صلى الله عليه وآله واللام بطل فاللزم مثله بيان الملازمة ان المعرفة طاعة مستقلة بذاتها
 موجبة للثواب على ذلك التقدير فلو لم يتوقف استحقاق الثواب بها على شرط لزم جواز اثابته
 من حصل على المعرفة لا غير ولو كان مكذبا بالنبي صلى الله عليه وآله وهو بطل بالاجماع قالوا لا
 ان المعرفة طاعة مستقلة بل هو جزء الطاعة فان الايمان هو معرفة الله ومعرفة الرسول والمعرفة
 احدا جزائه فلا يلزم ان يستحق عليه الثواب كونه متعلقا على السبب التام سلمنا لكن لو كان الثواب
 متوقفا على شرط لكان المدح متوقفا على شرط واللام باطل فان العقلاء يمدحون فاعل الطاعة
 من غير تاخر وبيان الملازمة انها معلولة علة واحدة هي الطاعة كما تقدم وانما تكف الطاعة في احد
 لم يكف في الاخر فلما الخواب عن الاول ان الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذا يستحق على

انما يستحق الثواب على مجموع الايمان

الخالص من غير
 المحنة للوعيد من الزنا
 فمن جعل مثاله فاجزا
 ٢٣
 بوزن من جعل مثاله اذا عصى
 وبما لم يعلل بالمانع
 استحقاقا وعقابا فانما
 لزم الحلالان تخرجه من غير
 لعقوب من الثواب وهو
 الجمع فنميز بين الحكم
 فلهذا ان الله لا يفرق
 بينك وبينهم

مذكور في
 لسان
 الكافران
 وجعل
 لا يجمع
 من

انما
 حكم

العقابية لحسن الاول وبقية هي وابنه ابوها ثم يقول الطائفة تسقط الاولى اسقطت وتقدم هي ايضا
 وان كان السابق ازيد من الطاري سقط الطار كما قاله وتقدم هي وبقي الزايد ثابتا كما لو كانت الاولى في مثالنا
 ستة بقوله جزء وعلى هذا يسمى هذا الموازنة والحق مذهب الاولين واستند المصنف على حقيقته بوجهين
 الاول ان القول بالاحباط والتكفير ملزوم للباطل فيكون باطلا اما الضعيف فانه يلزم ان من فعل احسا
 واسانه متساويين كحمة اجزاء وخمسة اجزاء مثلا يكون بمنزلة من لم يفعل شيئا اصلا ورأسا
 وكل ذلك باطل عقلا وهو ضروري ونقلنا لقوله ثم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
 ذرة شرا يره ومن يعمل سوء يجزه ومن في الشرط للعموم والاول يبطل الاحباط والثاني يبطل الموازنة
 الثاني انه لو صح القول بها لزم اجتماع الوجود والعدم واللازم ربط فكذا الملزوم بيان الملازمة ان
 الثواب والعذاب اما ان يتنافيا او لا فان كان الثاني لم يحصل مطلوبكم وهو انتفاء احدهما بالآخر
 وان كان الاول كانت المنافات ثابتة من الطرفين فيكون كل منهما مزيلا لصاحبه والالزام الترجيح
 بلا مرجح وهو محال واذا كان كل منهما مزيلا لصاحبه ان يكون كل منهما موجودا من حيث انه
 مزيل ومعدوما من حيث انه مزال فيكون موجودا معدوما معا وهو محال احييت المعتزلة بان
 لو لم يكن القول بالاحباط حقا لزم حسن ذم من احسن الى غيره بانواع الاحسان كما لو نجى ولده من الغرق
 او عالجه حتى شفى من انواع الامراض وسقاه الماء وقد اشرف على التلف من العطش بان كسر له
 قداما وتدا واللازم باطل بالنفزة من ذلك فيكون القول بالاحباط حقا والجواب المنع من قبح قبح
 بل هو مدح على احسانه مذموم على اسائه **قال الخامس** وعيدا اصحاب الكبار منقطع
اقول في هذا الباب مسئلتان الاولى في وعيد اصحاب الكبر والاراد بالكبر ما نوع عقاب
 عليها بالنار بعينه كالزنا والغصب واللواط وغيرها وعذبها سبعة وقيل سبعون قال
 ابن عباس هي الى سبعة امة اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار وقال بعض
 الاصحاب الذنوب كلها كباير نظير التي شترتها في الخالقة وانما يمتي بعضها صغيرا بالنسبة الى ما فوقها
 والعقوبة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى القتل قال الاصوليون ان الكبيرة والصغيرة
 هي لان اما بالاطلاق فالذنب الصغير هو ما ينقص عقابه عن الثواب فاعله في كل وقت والذنب الكبير
 هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت او بالاضافة الى معصيته او طاعة فالذنب الصغير هو الذي

الثالث من الاعقاب الحساب والظلم ونظام النجاسة
 والنجاسة والنجاسة والنجاسة والنجاسة
 والنجاسة والنجاسة والنجاسة والنجاسة
 والنجاسة والنجاسة والنجاسة والنجاسة

ينقص عقابه عن ثواب تلك الطاعة وعقابه تلك العصية وكل وقت والكبير هو الذي يريد عقابه عن ثواب
 تلك الطاعة وعقابه تلك العصية في كل وقت وقتنا في هذه الصور في كل وقت لانه لو اختلف الاوقات
 لوجب التقييد فيختلف الاسم حينئذ اذا فتر هذا فاعلم ان النكاحين اختلفوا في عقاب صاحب هذا الكبير
 فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم ان عقابهم دائم كالكفر وقالت المرجئة ولا شاعرة واصحابها
 الامامية انه منقطع وهو الحق واسند المصنف رحمه الله على حقيقته بوجهين الاول قوله تعالى
 فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتفسير الاستدلال بها ان المطيع بايما امر
 اذا فعل العصية استحق ثوابا وعقابا لما تقدم من بطلان العقاب فاما ان يكون دائما امين او منقطعين
 واحدهما دائما والاخر منقطعا والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين والثاني يلزم منه المطلق
 ضمنا والثالث اما ان يكون المنقطع هو الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين انقطاع العقاب وهو المط
 قوله تعالى لا يغفر الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والكبيرة دون الشرك بلا خلاف حينئذ
 نقول سلب الغفران عن الشرك واثبته لما دونه فدل على الفرق بينهما فلو كان عقابه كعقابه لم يبق بينهما
 فرق ولم يكن لغفرانها معنى حجت الوعيدية على قولهم بالآيات الدالة على تخليد الفاسق كقوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فان
 له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات قالوا والمراد من الخلود الدوام والجواب المراد من الخلود
 الملك الطويل وهو اعم من الدوام وغيره فوجب حمله على المنقطع جمعا بين الادلته وهو المطلوب
 المسئلة الثانية في وعيد الكافر وافق المسلمون كانه على ان الكافر العاند مخلد في النار واما الكافر
 الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق فلم يصل اليه ومات هل يكون مخلدا ام لا فقال الجاحظ والغبري
 انه معذور عند الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال البيضاوي في طوابعه
 انه يرجي له عفو الله ثم قال باق المسلمين انه مخلد كالاول وهو الحق للاجماع وعموم القرآن والخبر
 ولان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصل او يموت على الطلب وكلاهما ناج ومحال ان يؤدي الاجتهاد
 الى الكفر وغير المبالغ في الاجتهاد واما مقلد الكافر او جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر غير معذور
قال السادس من عذاب القبر الاخر **اقول** يشير المصنف الى اثبات امور من احوال يوم القيمة
 ورد النقل بها فيها عذاب القبر وهو امر ممكن ولا استبعاد فيه مع احتمال كونه لطفا للمكلفين

في العقاب

اسقاطه والعقوبة تعالى وان
 وكان العقاب حقاً فجاز منه
 حسن والمقتضيات ضرورة
 سمعنا انه احسان وكل
 والحق جواز العقوبة عقل ووجه
 البغضانيون دفعه البصريون
 ٢٠٠ فضعف عقلاً فذهب اليه
 كاذب من الصواب سمعنا
 للوعيدية وضعف العقوبة
 الصواب يجوز
 الفروع من الفاسق خزانة

وقد توارى النقل بوقوعه اما الاخبار فتعني به واما القرآن فتداع عليه آيات الاول قوله تعالى النار يعرضون
 عليها غدواً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب دل ذلك صريحاً على حصول
 عذاب بعد الموت قبل البعث والا لزم التكرار في قوله تعالى في حق نوح اعرقوا فادخلوا ناراً الى بقايا النعيق
 فيكون اسم الام النار عقيب الاعراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان دلالتنا ليس
 عقيب الاعراق وادخال النار قبل يوم القيمة هو عذاب القبر الثالثة قوله تعالى امتنا اثنتين و
 اجبتنا اثنتين دل ذلك على ان في القبر حيوة وموتاً آخر ولا يمكن الاحياء مرتين والامانة تلك
 ان قلت فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثاً فلم ذكر مرتين فقط قلت ان التخصيص بالبعد لا ينفي الزيادة
 يعني ومنها الصراط وهو جسر بين الجنة والنار ادى من الشعر واحد من السيف يتسع للطبع وضيق
 على الماصي ومنها الميزان والحساب وهما ابتداء العدل في الجراء ومنها انطاوق الجوارح والبير الاشارة
 بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها تطاير الكتب واليه
 الاشارة بقوله تعالى وكل انسان الرمناء طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقيه منشوراً
 ومنها احوال الجنة وبعيمها والنار وحجيمها وكيفية الجراء وانواع اللذات والالام وغير ذلك مما لا عين
 رأت ولا ادن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل هذه امور ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكن
 والصادق اخبر بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب **قال السابع يجوز العفو الخ اقول**
 له فليحسن بوجود عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة الامكان فتارة نقول بوقوعه
 ويكون منقطعاً وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا حصل احد ثلاثة امور اما التوبة والعفو
 او الشفاعة اما الاول فسيأتي بيانه واما الاخران فهذا البحث معقود لهما فهنا مقامان الاول
 في جواز العفو عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحابنا الامامية والرجعية والاشاعرة بل ومن
 الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بامتناع العفو عنه سمعنا واختلفوا في جواز
 عقلاً فمنع البغضانيون والبلخي وجوزه البصريون والحق جوازه عقلاً ووقوعه سمعنا اما الاول
 فلو حجبنا الاول ان العفو احسان وكل احسان حسن والمقتضيات ضرورتان لا يفتقران الى
 برهان الثالث ان العقاب حق تعالى فجاز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني فلا يبرهن
 الا ضرره عليه في تركه ولا لوم مع انما ضار بالبعد فتركه احسان اليه وكل ما كان كان اسقاطاً

على ظاهرهم
 وعلى نذل
 على العقوبة
 على ارفع
 لا يضران
 بمنزلة
 دليله مع
 تنويه
 الفرق بينهما
 ركنه مبتدئ
 له الشفاعة
 مع التوبة
 وليست في
 بداية النافع
 فلاكتنا
 عين فيه
 فيقتضي
 اشياء الفضا
 من

فلما رأى ذلك من أساءته إلى
العقاب كان أمرا يوجب
لنا أن نوجب سقوط
على الناس وهو لا قريب
منه ولا يوجب سقوطه

العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له

اقول في هذا البحث مسائل الاول وبيان حقيقة التوبة اذ التصديق مسبق
 بالتصور فتوقف البحث فيها على تصور حقيقة ما نقول ذهب بوهاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم
 على فعل المعصية ما ضيئا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقة مركبة من ندم خاص وعزم خاص و
 قال قوم ان حقيقة ما هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما العزم فغير داخل في حقيقة ما
 ثم اختلفوا في العزم حيث انه غير داخل هل هو شرط او لازم فقال بعضهم انه شرط وقال محمود الخوارزمي
 انه غير شرط ويمكن ان يكون لازما فيحصل من هذا الكلام ان الندم غير العازم ليس بتأب اتفاقا
 واما الخلاف في ان عدم توبته لزوال جزء التوبة او لزوال شرطها او لزوال لازمها وقد عرفت الاجابة
 كما حكينا وكك وقع الاجماع الى ان العازم غير النادم ليس بتأب وحديث الخلاف في ذلك لا يجد
 نفعا طالبا وتحقيق الحال انه لا بد في التوبة من ندم على الماضي وترك في الحال وعزم على عدم
 العود في المستقبل وحديث يجوز ان يجعل العزم جزءا او شرطاً او لازماً ولا يضر لك من حيث
 المعنى ويظهر من كلام المصنف اختيار قول ابي هاشم ولكل قوم حجة ملزمة لهم هي بالمطلات اشبه
 الثانية هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كباير واصغارا وعن الكباير لا غير ذهب اصحابنا الى ان
 وعلى الجبائي الاول وذهب بوهاشم الى الثاني اجمع اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم
 او مطلق وكل ما كان كذلك فهو واجب ولاها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهاهنا
 وكل قبيح يجب تركه ولم يرد قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ولا امر للوجوب وهو المطلوب
 حجة ابي هاشم ان التوبة انما يجب للضرر وهو غير حاصل في الصغائر والجواب المنع من عدم
 حصول الضرر لها الثالثة في اقسام التوبة اعلم ان التوبة اما عن ذنب في حوائله او عن حق
 ادعى فاما كان الثاني فاما ان يكون ذلك الذنب ظاهرا او ضاهرا فاما كان الاول فاما ان يكون حقا
 ماليا او ماعريا فاما كان الاولين لم يتحقق التوبة الا بالخروج الى المستحق او رتبة من ذلك
 المال او تسليم نفسه للقصاص والاستيها ب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره وان كان
 الثالث فان كان قد بلغ المصائب انه ثبت عوضه ام لا فان كان الاول فلا بد من العذر البير ولاها
 منه وانما التاكيد الندم على ذلك وروى انه يستغفر له كلما ذكر وان كان الثاني وهو ان يكون اضلا
 فلا يمتنع التوبة للاسبغ ان يبين له ان قوله ذلك باطلا وان كان في حوائله تعالى فاما ان يكون

العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له
 العاصي من استغفرت له

عن فعل القبيح كشراب الخمر مثلاً فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان او ترك واجب فاما ان يكون قتر
باقياً فالنوبة منه فعله كالزكوة والحج وخرج رفته فاما ان يجب قصانه كالصلاة اليومية والنوبة ^{تتخلل}
بالقضاء ولا يجب كصلوة العيدين فالنوبة النذر المتقدم الرابعة هل تنصح النوبة من قبيح دون قبيح
ام لا ذهب ابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابنه ابو هاشم الى الثاني ونقل هذا القول قاضي القضاة
عن امير المؤمنين واولاده كعلي بن موسى الرضا عليهما السلام اجمع ابو علي بان لو لم تنصح النوبة من قبيح دون
قبيح لم تنصح الايمان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل يصح صومه
بل لا خلاف بيان الملائمة ان القبيح كما يتركه لقبحة كذا الواجب يفعل لوجوبه واذ الزم من اشتراك
القبايح في العلة ان لا يصح النوبة من بعضها دون بعض لزم من اشتراك الواجبات ذلك ايضاً
اجمع ابو هاشم بانه يجب النوبة عن القبيح لقبحة وكل ما كان كان لم يصح من البعض اما الصغرى
فلان جهة المنع منه والعرف عن فعله فيكون ذلك هو المقصود بالنذر والترك ولان من ترك
شراب الخمر لا ضار به بر بعد تائباً وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار ولو لا خوف لم يترك
لم يعد تائباً واما الكبرى فان القبيح مشترك في الجميع وادراكنا العلة مشتركة فانا تاب عن
البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لا لقبحة وهو بطل لما تقدم واحاب عن حجة
ابيه ان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك من اكل الزمانة لمحوضتها لا يجب عليه ان
ياكل كل زمانة عامضة بخلاف من قال لا اكل الزمانة لمحوضتها فانه يجب عليه ترك جميع الزمانات
العامضة والا لكشف اكله لشيء منها انه لم يترك الزمانة لمحوضتها واعلم ان التحقيق هنا ان نقول
ان القبايح مقولة بالشدّة والضعف وهي مختلفة جهات قبحها وان كانت مشتركة في مطا القبيح
وخيل في نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح
الاخر ولا يلزم توبته عن غيره من القبايح التي ليست مشاركة في تلك الجهة لا اختلاف الدواعي
والاعراض ولهذا لو اسلم يهودى مصر على صغيره وندم على كفره خاصة فان توبته بمقبولة
اجماعاً ولهذا ناول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام الخمسة لا خلاف في ان التوبة
مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولا خلاف في ان العقاب ليقطع مع قبولها
لقوله وينفوع المستنيات واختلف في ان سقوط العقاب عنها هل هو واجب او تفضل من الله تعالى

١٠٩ في جميع ما علم بالبرزخية
 مع الاقتران بالاشارة وعند الغزالي
 انه فعل الطاعات لئلا
 لا يعين بنقل العلم بقوله تعالى
 امنوا واوليوا اليه
 عليه فعل الطاعات وقوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا
 ولا تأكلوا أموالكم
 بينكم بالباطل

قالت المعتزلة بالاول والرجية واصحاب الامامية بالثاني وقال الاول ان التعلق
بالجسميات مما يوجب التعذيب لا اشتغال النفس بها عن العقوبات الملازمة لها
فالقوة ندم عن ذلك التعلق واقلع عنه فهو مسقط للعقاب ولا بد من عقوبات
النفس الى العقوبات اجمع المص على مذهب الاصحاب بانه لو وجب سقوط العقاب
عما كان اما الوجوب قبولها او كثرة ثوابها والثاني بطلان المقدم مثلهما الشرطية
نظاهرة واما بطلان الاول من قسمي الثاني فلانه لو وجب قبولها لكان من اساء
الغير بانواع الاساءة مثل ان قتل ولده واذبح امواله ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات
العظيمة وجب قبوله عذره ولو لم يقبل عذره كان مومنا عند العقلاء وهو يخطئ بل
بحسن عدم قبول عذره وبحسن الاعراض عنه فلا يكون قبولها واجبا واما الثاني
فلانه لو كان كثرة ثوابها مسقطا لعقابها لزم الاحباط وهو يخطئ لما تقدم احتجت
المعتزلة بانه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه ولا لزم
بط الاجماع فكذلك المزمع بان الملازمة انه لو كلف لكان تكليفه اما الفائدة والثنا
بط اجاغا ولما تقدم من كونه تعالى يفعل الفرض والاول اما ان تكون حصول الثواب
او غير والثاني بطلان اجاغا ايضا ولما تقدم من كون الفرض من التكليف التقرير
للتواب والاول بطلان الزم اجتماع المتنافين وذلك لانه على تقدير عدم سقوط
وجوب العقاب يكون تمكن الحصول فلتفرضه وانما هو دائم فلو وصل اليه الثواب
الدائم ايضا لزم اجتماع المتنافين وهو محال والجواب اننا اختار ان التكليف لفائدة هي
الثواب واجتماع المتنافين لازم على تقدير دوام عقاب الفاسق وقد ابطالناه ثم انه
يمكن التماس على تقدير ثبوت العقاب بامر من الاول حصول العفو عن عقابه لما دللنا
عليه الثاني ان يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد علمها صير بحيث تكفرها على قول
الخصم وحينئذ يحسن تكليفه وهو المطلق **قال** في الاسماء والاحكام **اقول** لما
ذكر ان الثواب والعقاب منه دائم ومنه منقطع شرع في بيان هذه الاقسام فقال البحث
العاصي في الاسماء والاحكام ولم يذكر في هذا البحث سوى الاسماء ولكن الاحكام يمكن

ويا ليتك يدل على العياون من
 بان قاطع الطريق فهو ذو
 لا يجوز قاطع الطريق فهو
 اما الصغر فلا تفرق بين
 لقوة عا ولا من على ارض
 وكل من يدخل النار على
 رجا انك من تدخل النار
 واما الكبرى فلقوة عا ولا
 الله النور الذي هو احد
 منع احصاء العذاب لا العو
 النار سلبا لا كبريا

القول في الأسماء
والأحكام

بالتفكر لان المؤمن لا يجادل
ودسوله غالباً سلماً لكن يهوى
عن المؤمنين الصالحين النبي ولا
يقم غيرهم ولا يمان لما كان هو
لحقياً للولاية والتقصاً خلافاً
للمفسدين ولما كان عبارة عن
الكلية مؤناً خلافاً
كان صاحب الامم امير المؤمنين
للمفسدين كما قالوا في قوله
مؤمناً وكافراً بل انتموا له
انتم والكفر هو

مكتبة علي بن النعمان
انكسار ما علم بالنص في الزواجر

[illegible]

في قوله
لا اله الا الله

معرفتها صحتها ما سبق وقد ذكر في هذا البحث اربعة اقسام من الايمان والكفر والفسق والتفارق الاول الايمان والاستك
انه في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي صدق واما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره
على قول الاول قالت الكرامية انه لا قرار بالشهادتين لقوله امرت بان يقال للناس حتى يقولوا لا
اله الا الله محمد رسول الله فالجواب ان هذا هو الاسلام وهو غير الايمان اذ هو اعم منه لقوله نعم قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولذلك اشار في تمام الحديث المذكور الى انه الاسلام
لقوله فاذا قالوا ذلك حققوا مني دما لهم واموالهم لا يحققنا وحسابهم على الله الثاني جهنم ابن
صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الامامية انه المعرفة لما ورد ان اول الذين معه في هذه
نظر لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكذلك قوله ومحمد وآله
واستيقنتها انفسهم وكذا قال موسى لفرعون لقد علمت ما اتزل هؤلاء الا رب السموات والارض
فاتيت في هذه الآيات المعرفة ونفي الايمان فلا تكون هي الايمان الثالث قال ابو علي الجبائي و
ابنه انه فعل الواجبات وترك المحرمات لظواهر آيات واحبار تدل على ذلك الرابع قال قائل
المعتزلة انه عمل الجوارح من انواع الطاعات واحتموا على ذلك بان فاعل المحرم وتارك
الواجب مجزئ ولا شئ من المؤمن مجزئ يلحق من الشكك الثاني لاشئ من فاعل المحرم وتارك
الواجب بمؤمن وهو لما الضمري فلان احد اقسام فاعل الطريق وهو من يدخل النار لقوله
تعالى انما جزاء الذين يجادلون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يسلبوا ويقتلوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب
عظيم وكل من يدخل النار مجزئ لقوله نعم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله
نعم يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب بالمنع من التخصيص العذاب العظيم في دخول النار
لجواز نوع اخر من العذاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون مختصا بالكفار لان الآية فيمن كان يجادل
ورسوله والمؤمن لا يجادل الله ورسوله غالبا سلمنا لكن لا نسلم ان نفي الخزي عن كل المؤمن
لانه مقتد في الآية بالمصاحبين للنبي فلا يعم غيرهم ثم الذي يدل على ان الايمان ليس عمل
الصالحات واجتناب المقتحات ولا امره باخلة فيه وجهان الاول قوله نعم الذين امنوا وهم
يلبسوا ايمانهم بظلم قيد الايمان نفى الظلم فلا يكون نفس الظلم نفس الايمان ولا حيزه كمن قيد

الشئ غير ذلك الشئ الثاني قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عطف على الصالحات
 على الايمان فلو كان نفس الايمان او جزءه لزم عطف الشئ على نفسه او عطف الجزء على الكل
 وكلاهما غير مرسوم في كلامهم الخامس قال اكثر السلف انه اعتقاد بالجهان واقرار باللسان
 وعمل بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله وفي هذا نظري علم ما تقدم وقال شيخنا
 المناج شيخنا سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي نصير الدين في تجريد المصنف في المناجح هنا
 انه التصديق بالقلب واللسان معا واستدلوا بانه لغة التصديق فيجب ان يكون في الشئ
 كان ولا لزم النقل وهو خلاف الاصل وايضا لو نقل في الشئ الى شئ لكان ذلك معلوما
 كغيره من القولات الشرعية وليس ثم ذلك التصديق ولا يجوز ان يكون هو المعرفة القلبية
 فقط لقوله ثم فلما بانهم ما عرفوا كبروا به ولقوله تعالى وحجدا بها واستيقنتها انفسهم ولا
 التصديق اللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا
 شك انهم كانوا مصدقين بالسنتهم فيكون عبارة عنهما معا وهو المطوف في نظر فان الايمان
 حرم من كل عرض لا بد له من محل يقوم به ولا شك انه تعالى لما اضاف الى محله اضاف الى
 القلب لقوله ثم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال وليك كتب في قلوبهم الايمان وقوله
 فمن يرد الله ان يخرجه صدى للاسلام واداه بالصدر القلب ولو كان التصديق اللسان
 جزء منه لم يصح ذلك لعدم حلول اللسان في القلب طلاقا اسم الحال على الحال ولو كان التصديق
 ذلك اللسان جزء منه لم يصح لعدم دخول اللسان في القلب السادس قال بعض اصحابنا
 الامامية والاشعرية انه التصديق القلبي فقط واختاره ابن تومجت وكما للدين ميثم في
 قواعد وهو الاقرب لما قلناه من انه لغة التصديق ولما ورد نسبته الى القلب عرفنا ان المراد
 به التصديق القلبي لا اي تصديق كان بل تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجبه به
 ولا يجوز حمله على غير دفع الاشتراك والجاز ويكون النطق باللسان مبينا للظهور والاعتقاد
 الصالحات ثمرات مؤكدة له اذا تقرر هذا فهنا نذكر بيان الاول ان الايمان هل يقبل
 الزيادة والنقصان ام لا فنقول لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي او القلبي واللسان
 بكل ما جاء به الرسول كان عبارة عن امر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصانا واما

عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال المظلمة فلا جرم كان قابلاً للزيادة والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلة الثاني فاعل الكبيرة هل هو مؤمن ام لا فنقول الحق عند انه مؤمن لان الايمان هو التصديق ولا شك انه مصدق لانه الغرض وهو مذهب الاشعرية واصحاب الحديث وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمه وقالت الخوارج انه كافر وقالت الازارقة من الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر اما انه غير مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي بالشهادتين واما انه غير كافر فلا قرار ولا قامة المحرود عليه ودفن في مقابر المسلمين ويصله عند موته وقال له منزلة بين المنزلتين اى بين منزلة الايمان والكفر الثاني الكفر وهو لغة السر ومنه ستر الزارع كافر لانه ستر الحب تحت الارض واصطلاحاً هو انكار ما علم ضرورة بحجي الرسول وقال القاضي هو المحمد بالله وقالت المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فعلموا هذا هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فعندنا لا يكفر احد منهم اللهم الا اذا دافع النفس على امير المؤمنين فانهم كفروا عند جمهور اصحابنا والمعتزلة الذين تقدموا على ابي الحسين كفروا الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبته لافعال الله تعالى واما المشبهة فقد كفروهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة وهو الحق لا اعتقادهم ان واجب جسم وكل جسم محدث الثالث الفسوق لغة الخروج عن الشيء وسميت لفارقة فوسيقه لخروجها من بيتها واصطلاحاً الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة ابطان الشخص خلاف ما يكاد منبر ومنه النافق وهو احد حجر البريوع يكتنها ويظهر غيرها وهو موضع ترفقه فاذا اتى من قبل القاصعات ضربت النافق براسها فانفق اى خرج واصطلاحاً هو اظهار الايمان وابطان الكفر اعادنا الله واياكم من الكفر والفسق والنفاق وختم لنا بالايمان اذا ارق الفراق وصادت الاعمال فلا يد في اغناق ولان سندان يصل على اطيب الاعراق واشرف الخلق على الاطلاق محمد وآله الهادي الى مكارم الاخلاق وان يجعل ما سترناه مجترباً يوماً للقاء وعدة نذرها الوقت الجزاء وان يصير ما سودناه من هذه الاوراق نوراً يثرف في صحايف الاعمال وسبب النجاة من سوء النكال وشدايد الاحوال والمسئول ممن وقف عليه وصوب ينظر اليه ان يصلح

ما عسى ان يجده من الطغيان في الكلام والسهو والنسيان في النظام فاني للقصور معترف
 وللخطاء لمقترف ولتختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء وبعض كثر
 ونقله عن اكابر اهل البيت ٤ ونحن نقلناه عن شيخنا السعيد ابي
 جعفر الصادق محمد بن بابويه باسناده عن النبي صلى الله عليه
 وسلم وهو يامن اظهر الجميل وستر القبيح يامن لا يؤاخذ با
 الجحيرة ولم يهلك الستر يا عظيم العفو يا حسن القاوز
 يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين بالرحمة يا مفرج
 الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم انصفهم يا
 عظيم المن يا متبذئا بالنعم قبل استحقاقها
 يا مرزاه يا سيده يا غاية مرغبنا يا الله
 يا الله يا الله امسك ان تصلى على
 محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقه
 بالنار وان تفعل بي ما انت
 اهله ولا تفعل بي ما انا
 اهله والحمد لله وحده
 والصلوة على
 من لا نبي
 بعده

مكتبة
 ميرزا محمد شيرازي
 BOMBAY.

وقد مكملنا
 الكتاب المستجاب
 خاتمة الحاج شيخنا
 علي المحلاتي الحائري
 والاقامير زاهد
 الشيرازي الملقب
 بالملك الكتابي
 بمكة

صورة ما كتبه المصنف تغمذ الله برحمته وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن
 حسين بن محمد بن محمد الشيرازي الاسدي عفا الله عنه وغفر له ولوالديه وللعلماء
 ولان تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه اخرها والخمس الحادي والعشرين
 من شعبان المعظم سنة ثمانين وتسعين واربعمائة من الهجرة النبوية و اختتم بالخبر فانه

